

**T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**KELÂMCILAR İLE USULCÜLERE GÖRE  
HÜSÜN-KUBUH MESELESİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Bilal TAŞKIN**

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri  
Enstitü Bilim Dalı : Kelâm**

**Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mustafa AKÇAY**

**HAZİRAN - 2011**

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

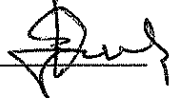
KELÂMCILAR İLE USULCÜLERE GÖRE  
HÜSÜN-KUBUH MESELESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Bilal TAŞKIN

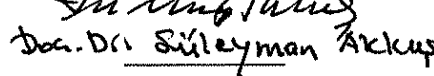
Enstitü Ana Bilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri  
Enstitü Bilim Dalı : Kelâm

Bu tez 14/06/2011 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği ile kabul edilmiştir.



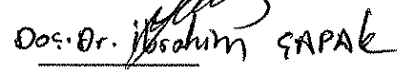
Jüri Başkanı

Kabul  
 Red  
 Düzeltme

  
Doç. Dr. Süleyman Akkuş

Jüri Üyesi

Kabul  
 Red  
 Düzeltme

  
Doç. Dr. İbrahim ÇAPAK

Jüri Üyesi

Kabul  
 Red  
 Düzeltme

## **BEYAN**

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

**Bilal TAŞKIN**

**14.06.2011**

## ÖNSÖZ

Bu çalışmada, temel İslâm bilimlerinden Kelâm ve Usul-ü Fıkh'ın önemli konuları arasında yer alan, ahlakî ve hukukî değerlerin temelini yalnızca din mi olduğu, insan aklının kişiye sorumluluk yüklemeye etkisinin olup olmadığı, kâinata var olan kötülüklerin insan kaynaklı mı yoksa ilahî kaynaklı mı olduğu gibi günümüzde de güncelliğini koruyan birçok temel insanî soruyla da ilişkisi olan, özellikle insanın iradî fiillerinde “hüsün-kubuh/iyilik-kötülük”ün ne ile tespit edileceği meselesi ele alınmıştır.

Çalışmada Kelâm ve Usul-ü Fıkh kaynaklarında “hüsün-kubuh” meselesinin nasıl ele alındığı, farklı Kelâm ve Usul-ü Fıkh ekollerinin konuya yaklaşımları, konuyla ilgili görüşleri, bu görüşlerini temellendirmek için ortaya koydukları deliller, konunun doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili olduğu bazı terim ve meseleler incelenmeye çalışılmıştır. Böylece İslâm kelâmı ve fıkhında önemli bir yeri olan iyilik-kötülük/hüsün-kubuh meselesinin bu iki ilim dalındaki konumunun ortaya konulması hedeflenmiştir.

Tezimle ilgili çalışmalarımın hemen hemen her aşamasında ilgi ve yönlendirmesiyle bana yardımcı olan danışman hocam Doç. Dr. Mustafa AKÇAY'a, Prof. Dr. Ramazan Biçer'e, Doç. Dr. Süleyman AKKUŞ'a, kaynak imkanlarını bana sunan Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi yetkililerine teşekkür ederim.

**Bilal TAŞKIN**

**14.06.2011**

## İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>iii</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>iv</b>
<b>SUMMARY</b> .....	<b>v</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>BÖLÜM 1: HÜSÜN-KUBUH KAVRAMLARI VE İLGİLİ BAZI</b>	
<b>KAVRAMLAR VE MESELELER</b> .....	<b>9</b>
1.1. Hüsün ve Kubuh Kavramları .....	9
1.1.1. Hüsün ve Kubuh'un Sözlük Anlamı .....	9
1.1.2. Hüsün ve Kubuh'un Terim Anlamı .....	10
1.2. İlgili Bazı Kavramlar .....	12
1.2.1. Hasene ve Seyyie .....	12
1.2.2. Hayır ve Şer.....	13
1.2.3. Hidayet ve Dalâlet.....	15
1.3. Hüsün Kubuh ile İlgili Bazı Meseleler.....	17
1.3.1. İnsan Fiilleri .....	17
1.3.2. Güç Yetirilemeyen Şeyle Sorumlu Tutmak (Teklîf-i Mâ Lâ-Yutak).....	22
1.3.3. Akıl ve Sınırı .....	25
1.3.4. İlahî Fiillerde Hikmet.....	37
<b>BÖLÜM 2 : USULCÜLERE GÖRE HÜSÜN VE KUBUH</b> .....	<b>43</b>
2.1. Müttekellimîn Ekolüne Mensup Usul-ü Fıkıhçılara Göre Hüsün-Kubuh Meselesi	44
2.2. Hanefî Ekolüne Mensup Usul-ü Fıkıhçılara Göre Hüsün-Kubuh Meselesi .....	51
2.3. Hüsün-Kubuh Meselesinin Usul-ü Fıkhın Konularına Yansıması .....	58
2.3.1. Vacip Kavramının Tanımlanması .....	58
2.3.2. Kendisine Tebliğ Ulaşmayan Kişinin ve Akıllı Olan Çocuğun (sabi-y-i âkil) Durumu .....	59
2.3.3. Teklîf-i Mâ Lâ-Yutâk.....	62
2.3.4. İslam Öncesi Dinlerin (Şer'u Men Kablenâ) Delil Olması.....	63
2.3.5. Nassın Umumunun Akıl ile Tahsisi .....	64

<b>BÖLÜM 3: KELÂMCILARA GÖRE HÜSÜN VE KUBUH .....</b>	<b>66</b>
3.1. Kelâm Mezheplerine Göre Hüsün-Kubuh .....	67
3.1.1. Mu'tezile'ye Göre Hüsün ve Kubuh .....	67
3.1.2. Eş'arîler'e Göre Hüsün ve Kubuh .....	72
3.1.3. Mâtürîdîler'e Göre Hüsün ve Kubuh .....	76
3.1.4. Selefler'e Göre Hüsün ve Kubuh .....	79
3.2. Hüsün ve Kubuh ile İlgili Deliller.....	80
3.2.1. Hüsün ve Kubhun Zatî Olduğunu Kabul Edenlerin Delilleri .....	80
3.2.1.1. Naklî Deliller .....	81
3.2.1.2. Aklî Deliller .....	85
3.2.2. Hüsün ve Kubhun Zatî Olduğunu Kabul Etmeyenlerin Delilleri .....	85
3.2.2.1. Naklî Deliller .....	85
3.2.2.2. Aklî Deliller .....	86
3.3. Hüsün-Kubuh Meselesindeki İhtilafın Kelâm'ın Konularına Yansıması .....	89
3.3.1. Nimet Verene Şükretmenin (Mün'ime Şükür) Aklen Vacip Olması.....	89
3.3.2. Allah'ın En Hayırlı Olanı (Salah ve Aslah) Yapma Zorunluluğu.....	90
<b>SONUÇ.....</b>	<b>93</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>97</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>106</b>

## KISALTMALAR

<b>a.e.g</b>	: Adı geçen eser
<b>a.g.m</b>	: Adı geçen makale
<b>AÜİFD</b>	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>b.</b>	: Bin, İbn
<b>bkz.</b>	: Bakınız
<b>c.</b>	: Cilt
<b>DİA.</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
<b>EAÜİFD</b>	: Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>Ef.</b>	: Efendi
<b>EÜİFD</b>	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>FÜİFD</b>	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>İFAV</b>	: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları
<b>İSAM</b>	: İslam Araştırmaları Merkezi
<b>mad.</b>	: Madde
<b>nşr.</b>	: Yayınlayan
<b>ö.</b>	: Ölüm tarihi
<b>s.</b>	: Sayfa
<b>sy.</b>	: Sayı
<b>TC.</b>	: Türkiye Cumhuriyeti
<b>thk.</b>	: Tahkik Eden
<b>trc.</b>	: Tercüme eden
<b>ts.</b>	: Tarihsiz
<b>Ü.</b>	: Üniversitesi
<b>Yay.</b>	: Yayınları
<b>y.y.</b>	: Yayın yeri yok

<b>Tezin Başlığı:</b> Kelâmcılar ile Usulcülere Göre Hüsün Kubuh Meselesi	
<b>Tezin Yazarı:</b> Bilal Taşkın	<b>Danışman:</b> Doç. Dr. Mustafa Akçay
<b>Kabul Tarihi:</b> 14.06.2011	<b>Sayfa Sayısı:</b> v (ön kısım) + 106 (tez)
<b>Anabilimdalı:</b> Temel İslâm Bilimleri	<b>Bilimdalı:</b> Kelâm
<p>Sözlükte “ güzellik, iyilik, arzu duyulan şey” gibi anlamlara gelen “hüsün” ve “çirkin, kötü, gözün görmek istemediği nesne” gibi anlamlara gelen “kubuh” kelimeleri terim olarak kullanıldığında “bir fiilin dünyada övgüye, ahirette mükafata layık olması (hüsün) ile bir fiilin dünyada yergiyi, ahirette cezalandırılmayı gerektirmesi (kubuh)” anlamına gelmektedir. Bu terim anlamı göz önünde bulundurulduğunda her hangi bir düşüncenin, inancın veya eylemin iyi/hasen veya kötü/kabih olduğunu belirleyen yalnızca ilahî/dini metinler mi olduğu ve aklın da ilahî metinler gibi bir fiilin iyi veya kötü olduğunu tespit etmede etkisinin olup olmadığı Kelâm ve Usul-ü Fıkıh âlimleri tarafından tartışılmıştır.</p> <p>Konu her iki ilim dalında da “hüsün-kubuh meselesi” olarak bilinmektedir. Kelâm ilminde Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerinin ve Usul-ü Fıkıh ilminde ise Mütetekellimîn ve Fukahâ ekollerinin yaklaşımları konunun çerçevesini belirlemiştir. Bununla beraber adı geçen ekol ve mezheplerin bu konudaki görüşlerinin oluşmasında Kelâm ve Usul-ü Fıkıhın diğer konularındaki görüş ve yaklaşımları da etkili olmuştur. Nitekim konuyla doğrudan veya dolaylı olarak ilgisi olan ‘hâkim’, ‘me’murun bih’, ‘insan fiilleri’, ‘ilahî fiillerde hikmet’, ‘akıl ve sınırı’ gibi diğer bazı konular üzerindeki görüşler “hüsün-kubuh” meselesinin yorumlanmasında belirleyici olmuştur. Buna göre ilahî fiillerde hikmetin olmadığını ve insanın, iradesini yönlendirmede seçim/ihityâr sahibi olmadığını savunan Eş'arîler ve Eş'arî düşüncenin usul-ü fıkıh ilmindeki temsilci olan Mütetekellimîn ekolü, aklın bir şeyin iyi/hasen veya kötü/kabih olduğunu belirleyecek yetkinlikte olmadığını, hüsün ve kubuhun itibarî olduğunu, eşyada zatî olarak mevcut olmadığı görüşünü tercih etmiştir. İlahî fiillerin hikmetsiz olamayacağını, insanın iradesinin iyi ve kötü arasında tercih yapabilecek durumda olduğunu savunan Mâtürîdîler ile Mu'tezile ve Mâtürîdî düşüncenin usul-ü fıkıh ilmindeki temsilci olan Fukahâ ekolü ise aklın, birçok şeyin hasen ve kabih olduğunu tespit edebilme yetkisinin olduğunu, bir kısım hüsün ve kubuhun eşyada zatî olarak var olduğu görüşünü benimsemiştir. Her iki yaklaşım sahipleri de kendi görüşlerini temellendirmek için aklî ve naklî bir takım deliller ortaya koymuşlardır.</p> <p>Hüsün-Kubuh meselesi üzerindeki tartışmalar, hem kelâm hem de usul-ü fıkıh ilminin diğer meseleleri üzerinde de etkili olmuştur. Hüsün ve kubuhun aklî veya dinî olduğu yönündeki görüşler, âhad hadislerin akıl ile çelişmesi durumunda aklın mı naklin mi tercih edileceği, din gelmeden önceki insanların sorumluluk durumları gibi birçok önemli mesele hakkındaki yorumların şekillenmesinde belirleyici olmuştur.</p>	
<b>Anahtar kelimeler:</b> Hüsün, Kubuh, Akıl, İrade, Hikmet, Kelâm, Usul-ü Fıkıh.	



<b>Title of thesis:</b> Problem of Husn and Kubh by Scholars of Kalâm and Uşul al-Fiqh	
<b>Author:</b> Bilal Taşkın	<b>Supervisor:</b> Assoc. Prof. Mustafa Akçay
<b>Accept Date:</b> 14.06.2011	<b>Number of page:</b> v (pre text) + 106 (main body)
<b>Department:</b> Temel İslâm Bilimleri	<b>Subfield:</b> Kalâm
<p>In dictionary, “husn” is meant “goodness, beauty and desiring thing, etc.” and “kubh” is meant “bad, ugly and thing which not seeing”. In literatur, husn is used that meriting glory in world and meriting prize in life to come. However kubh is used that satiring in world and punishing in life to come. Scholars of kalam and discussed that are thought, belief and act’s goodness or badness only relate godlike sources or intellect affect these.</p> <p>This term is known problem of husn and kubh in both of disiplines. The frame of term was set by Mu’tazilah, Ash'arî, Maturidi cults in discipline of Islamic theology (kalâm) and Islamic theologians (mutekellimin), Islamic jurisprudence’s (fuqaha) scholars in discipline of Methodologies of jurisprudence (Usul al-fiqh). However scholars of these disiplines’ views were affected by these disiplines’ other views. Setting problem of husn and kubh was indirectly affected by topics about hakîm, memurun bih, human acts, wisdom in godlike acts, etc... Scholars of Ash'arî and mutekellimin said that godlike acts haven’t wisdom and human is not manage acts independently, so they said that intellect don’t set goodness or badness and husn- kubh are relatively. However they thought that husn and kubh are not being essential in assets. Scholars of Maturidi, Mu’tazilah said that godlike acts have wisdom and human’s decision can choise between goodness and badness. School of Fuqaha had defended that intellect set husn and kubh which are being essential in assets. Both of these approachment were established with intellectual and naklî proofs by scholars.</p> <p>Discussions about problem of husn and kubh were affected kelâm’s and usulu fiqh’s other problems. Thoughts of husn and kubh about intellectual or religious were affected when ahad hadith conflict with intellect which choose intellect or religion and aspect of human who lived before religion was not come.</p>	
<b>Keywords:</b> Husn, Kubh, İntellect, Decision, Wisdom, Kalâm, Usul al-Fiqh.	

## GİRİŞ

### Hüsün Kubuh Konusunun Tarihçesi

Hüsün kubuh meselesinin özünü oluşturan iyilik ve kötülüğün, ahlâkî değerlerin ve hukukun kaynağının ne olduğu, insan aklının ilahî mesajdan bağımsız olarak iyi ve kötüyü belirleyip belirleyemeyeceği sorunu üzerindeki tartışmalar düşünce tarihinin çok eski dönemlerine kadar götürülmektedir. Günümüzde değerler nazariyesi olarak da adlandırılan bu meselede genel olarak şu üç yaklaşım dikkat çekmektedir. Birinci yaklaşıma göre ahlâkî ve hukukî değerler haricî varlıklardır ve aklın vazifesi bunları idrak etmektir. İkinci yaklaşıma göre iyilik kötülük ve değerler akılda bulunan soyut kavramlardır. İnsanlar bu kavramları amaç ve hedefleri doğrultusunda eşya ve fiiller için kullanırlar. Üçüncü yaklaşıma göre ise değerlerin, iyilik ve kötülüğün kaynağı ilahîdir. İnsanın ilahî yol gösterme olmaksızın doğruyu bulması mümkün değildir.<sup>1</sup>

İyilik kötülük meselesi eski İran'da Zervânîler ile Maniheistler arasında en temel tartışma konularından biri olmuştur. Zervânîler, hem hayır tanrısı kabul ettikleri Ahura Mazda'nın hem de şer tanrısı saydıkları Ehrimen'in Zervan adlı tanrıdan neşet ettiğine dolayısıyla bütün iyilik ve kötülüklerin tanrı/ilahî kaynaklı olduğuna inanmışlardır. Maniheistler ise insanın iyilik ve kötülük yapma kudretine sahip olduğuna, iyilik ve kötülüğün tanrıdan değil, insandan kaynaklandığına inanmışlardır.<sup>2</sup> Yine antikçağ Yunan filozofları da iyilik kötülük konusu üzerinde durmuşlardır. Sokrat dindarlığın sadece ilâhî iradeye uygunluğu açısından değil bizatihi İyi olduğu için iyi kabul edildiğini söylemiş, daha sonra onun bu görüşü Eflatun ve Aristo tarafından da benimsenmiştir.<sup>3</sup> Ortaçağ Hıristiyan filozoflarından St. Augustinus (ö. 430), filozof yönüyle Tanrının iradesinden bağımsız hatta O'nun iradesini sınırlayabilen mutlak bir ahlâk yasasına taraftar iken, Hıristiyan teolog yönüyle, insanın ilk günah sebebiyle idrak yeteneği bulandığı için tanrısal aydınlanmaya mazhar olmadan neyin iyi neyi kötü olduğunun bilinemeyeceğini ve ahlâk yasasının tamamen tanrısal iradeyle belirlenebileceği görüşünü benimsemiştir. Yine ortaçağ filozoflarından Petrus

---

<sup>1</sup>Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-Teklif*, s. 435; İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün Kubuh", MÜİFD., sy., XVI-XII, 1998-1999, s. 55-90; Abdurrahim Kozalı, "Hukukta Aklın Kaynaklığı Konusunda Felsefi Bir Katkı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy., VII,2006, s. 297-314.

<sup>2</sup> İlyas Çelebi, agm., MÜİFD., sy., XVI-XII, 1998-1999 s. 57.

<sup>3</sup> İlyas Çelebi, agm., MÜİFD., sy., XVI-XII,1998-1999 s. 57.

Abelardus (ö. 1142) kaynağını insanın iç dünyasında bulan bir ahlâk anlayışı geliştirirken bir başka Hıristiyan filozofu Tertullianus ise “akıl almaz, saçma olduğu için inanıyorum” diyerek kendisinde mâkûliyet aranmayan bir değerler sistemine bağlı olduğunu açıklamıştır.<sup>1</sup>

İslamî düşüncede iyi ve kötüyü belirlemede ölçünün akıl mı, ilahî beyan mı olduğu sorunu zihniyet olarak Adem’in (as.) yaratılışına kadar götürülür. Cenab-ı Allah İblis’e “Sana emrettiğim zaman” dedi, “seni secde etmekten alıkoyan neydi?” (İblis) “Ben ondan üstünüm”, diye cevap verdi. “(Çünkü) beni ateşten yarattın, onu balçıktan.”<sup>2</sup> İblis’in sarih nass karşısında kendince doğru olan davranışı akli ile tespit etmeye çalışması, selef âlimlerinin ifadesiyle ‘ilk kıyas yapan’ olması, iyi ve kötünün kaynağıyla ilgili tereddütlerin ilk yaratılış döneminde başladığının işaretidir.<sup>3</sup> İyilik ve kötülük, güzellik ve çirkinlik, Kelâmî tabirle ‘hüsün-kubuh’ kavramlarını Allah’ın fiilleri, insan aklının ilahi beyan olmaksızın hakikati idrak etmesi bağlamında ilk tartışan ve bu kavramları Kelâm ilmine kazandıran ise Mu’tezile’dir.<sup>4</sup> Mu’tezile’nin bu konuda benimsediği görüş daha sonra farklı İslam mezhepleri tarafından eleştirilmiş, tartışılmış ve konuyla ilgili farklı yorumların gelişmesine sebep olmuştur.

### **Çalışmanın Konusu**

Hüsün kubuh meselesi esasen kelâm ilminin temel konularından biridir. Kelâmîcılar hüsün-kubuh meselesini genelde insan fiilleri, kudret, İlahî fiiller, adalet ve zulüm (ta’dil-tecvir), akıl ve risaletin ispatı gibi konuların içinde bazen özel bir başlık açarak bazen de ilgili konuya paralel olarak incelemişlerdir. Bunun dışında Bakıllanî (ö. 403/1013), Cüveynî (ö. 478/1085), Pezdevî (ö. 493/1100), Neseî (ö. 508/1115), Amidî (ö. 631/1233), Fahrettin er-Razi (ö. 606/1209), Taftazanî (ö. 792/1390), Beydavî (ö. 685/1286), İbnü’l-Hümmam (ö. 861/1457) gibi kelâmî ve usulcü olan âlimler, hüsün-kubuh meselesini hem kelâm kitaplarında hem de usul-ü fıkıh kitaplarında usul konularıyla yakından ilgili olduğu yerlerde ele almışlardır. Usul kitaplarında “hâkim’, me’muru bih’in özellikleri ve ehliyet” konuları ile beraber incelenen hüsün kubuh meselesi böylelikle usul-ü fıkıhın da temel konuları arasında yer almıştır.

<sup>1</sup> Abdurrahim Kozalı, agm., *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy., VII, 2006, s. 299.

<sup>2</sup> el-Araf, 7/12.

<sup>3</sup> Şehrânî, *et-Tahsin ve’t-Takbihü’l-Akliyyani*, I, 211, Riyad, 2008.

<sup>4</sup> Şehrânî, age., I, 235, 257.

Bununla beraber hüsün ve kubhun kelâm ve usul-ü fıkıh disiplinlerinden hangisinin esas, hangisinin tali ve istidradî<sup>1</sup> konusu olduğu tartışılmıştır.<sup>2</sup> Bazı âlimler bu konunun kelâm ilmine has bir konu olduğunu, usul-ü fıkıh ilminde ise istidraden zikredildiğini savunurken bazıları da bir yönüyle kelâm ilmin bir yönüyle de usul-ü fıkıh ilminin temel konularından sayılacağını savunmuşlardır. Gerçekten de hüsün kubuh meselesi, kelâmda Allah'ın fiillerinin hasen olması, O'nun irade ve kudretinin kabihe-şerre taalluk edip etmeyeceği, Allah'ın aklen bilinmesi, insan fiillerinin iradiliği ve bu iradiliğin aklın yetkinliğiyle irtibatı, bilgi kaynaklarında önceliğin akılda mı nakilde mi olduğu, ilahi fiillerde adalet, hikmet ve illiyet gibi kelâm ilminin önemli birçok meselesiyle ilişkilidir. Fakat aynı mesele usul-ü fıkıhta da teklifî hükmün kaynağının ne olduğu, vacip, mübah gibi teklifî hükümlerin tariflerinin belirlenmesi, kıyas, hükümlerin illetlendirilmesi, maslahat-ı mürsele, nesih, tahsis, sabiyi âkilin hükmü, ehliyetin şartları gibi birçok usul meselesiyle de irtibatı vardır. Bundan dolayı Sadru'ş-Şeria (ö. 747/1346) da şöyle demiştir; "Hüsün-kubuh meselesi Usul ilminin, ma'kulun ve menkulun temel meselelerinden biridir."<sup>3</sup> Bu ifadeyi Taftâzanî (ö. 792/1390) şöyle şerh etmiştir: "Burada 'usulden' usul-ü fıkıh ilmi, 'ma'kulden' kelâm ilmi, 'menkulden' de fıkıh ilminin kast edilmiş olması mümkündür. Çünkü bu mesele Allah'ın fiillerinin hasen olup olmaması, Allah'ın iradesinin kötü olan fiillere/kabâih taalluk edip etmesi ile ilgisi açısından kelâmî bir meseledir. İlahî emirle sabit olan emrin hasen, nehyin de kabihi olmasını incelemesi açısından ise usulî bir meseledir."<sup>4</sup> Muhammed b. Nizamuddin (ö. 1225/1810) de şöyle demiştir: "Hüsün kubuh meselesi, Allah'ın bir şeyi hasen veya kabihi olduğu için emredip yasaklaması sorunuyla ilgisi açısından kelâm ilminin; İlahî emrin hasene ve ilahî yasaklamanın da kabihe delalet etmesinin incelenmesi açısından da usul-ü fıkıh ilminin bir konusudur."<sup>5</sup>

Hüsün kubuh meselesinin usul-ü fıkıh ve kelâmın ortak meselesi olmasının yanında bu iki ilim dalının birbiriyle olan irtibatına da değinmekte yarar var. Tarifi, konusu ve gayesi ayrı olan her ilim dalının diğerlerinden farklı olacağı ortadadır. Mesela usul-ü fıkıh ilminin tarifi "amelî ve şer'î hükümlerin, temel delillerden elde edilmesi (istinbat)

<sup>1</sup> İstidrad: Sözlükte "kovmak, uzaklaştırmak, sürmek" anlamındaki tard kökünden türeyen istidrad kelimesi, terim olarak, asıl konudan olmayarak münasebeti gelmişken söylenen söz anlamında kullanılır.

<sup>2</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 270; Şehranî, age., I, 272.

<sup>3</sup> Sadru'ş-Şeria, *et-Tavzîh şerhu't-tenkîh*, I, 373, Beyrut, 1998.

<sup>4</sup> Taftâzanî, *et-Telvîh ila keşf-i hakaiki't-tenkîh*, I, 373, Beyrut, 1998.

<sup>5</sup> Muhammed b. Nizamuddin el-Ensârî, *Fevâtihu'r-rahamut*, I, 29, Beyrut, 1993.

için gerekli olan kuralları bildiren ilimdir” şeklinde verilir.<sup>1</sup> Usul-ü fıkıh ilminin konusu ise müçtehit veya fakihin hüküm çıkarmak için kendilerinden istifade edeceği temel kural ve kaideler, gayesi de amelî olan şer’î hükümlerin elde edilmesidir.<sup>2</sup> Kelâm ilmi için birçok tarif yapılmışsa da genel kabul gören tanım Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1391/1971), Cürcani’den (ö. 816/1413) alıntılacağı ve kelâm ilminin konusunu esas alarak yapmış olduğu tariftir. Bu tarife göre “İlm-i kelâm, Allah Teala hazretlerinin zat ve sıfatlarından, nübüvvet ve risalete ait meselelerden, mebde’ ve me’ad itibariyle mükevvenatın hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir.”<sup>3</sup> Adudiddin el-İcî (ö. 756/1355) ise kelâm ilmini gayesine göre şöyle tarif etmiştir; “Kelâm ilmi, kendisiyle temel inanç esaslarının, delillerin ortaya konulması yoluyla ispat edildiği ve şüphelerin izale edildiği bir ilimdir.” İbn-i Haldun da (ö. 808/1406) kelâmı gayesine göre tarif etmiştir; “Kelâm ilmi, aklî deliller ile iman esaslarını savunmayı ve itikâdî meselelerde selefın ve Ehl-i Sünnet’in yolundan çıkan bidatçılara karşı yapılan reddiyeleri içeren bir ilimdir.”<sup>4</sup> Tariflerden de anlaşıldığı üzere kelâm ilminin konusu temel itikâdî hususlar, amacı ise bu itikâdî esasların delillendirilmesi ve bunlara karşı yapılan itiraz ve fikri saldırıların reddedilmesidir.<sup>5</sup>

Görüldüğü üzere usul-ü fıkıh ve kelâm ilmi tarif, konu ve gaye yönünden birbirlerinden farklı olduğu ortadadır. Buna rağmen yalnızca usul-ü fıkıh ve kelâm değil tefsir, hadis ve tasavvuf gibi temel İslam bilimlerinin alanına giren diğer bilim dallarının Kur’an’ın hakikatlerini ele alma noktasında yani dini ilimler kategorisi altında birbirleriyle çoğu kez irtibatlı olduğu da bir gerçektir. Fakat kelâm ilminin diğer İslamî ilimlerle olan ilişkisi, kelâmın dışındaki ilim dallarının diğerleriyle ilişkisinden farklıdır. Kelâm ilmi diğer dinî ilim dallarına nisbeten temel, küllî-kapsayıcı konumdadır. Burada zikredilen kapsayıcılık muhteva açısından değil öz ve kaynaklar açısındandır. Gazzali’nin (ö. 505/1111) usul-ü fıkıhın diğer ilimlerle münasebetini izah ederken yaptığı taksim bu açıklamamızı destekler niteliktedir. O ilimleri önce tıp, matematik, geometri gibi ilimleri kapsayan ‘aklî ilimler’ ile kelâm, fıkıh, usul, hadis, tefsir ve ahlâk gibi ilimleri kapsayan ‘dinî ilimler’ diye iki kısma ayırır. Sonra bunların her birinin küllî ve cüzî

<sup>1</sup> Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Kitabu’t-ta’rifât*, s. 85, Beyrut, 2003; Seyyid Bey, *Medhal*, I, 66, İstanbul.

<sup>2</sup> Abdülkerim Zeydan, *el-Veciz fi usulü’l-fıkh*, s. 12.

<sup>3</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah ilm-i kelâm*, s. 3, İstanbul.

<sup>4</sup> Muhammed Salih, *el-Medhal ilâ ilmi’l-keâm*, s. 22, Kahire, 2001.

<sup>5</sup> Muhammed Salih, *age.*, s. 21.

diye iki kısma ayrıldığını belirtir ve şöyle der: “Dinî ilimlerin küllî olanı yalnızca kelâm ilmidir. Diğerleri ise kelâma nisbetle cüzî ilimdir. Çünkü müfessir yalnız Kur’an’ı, muhaddis yalnız hadisleri, fakih yalnız mükellefin fiillerini, usulcü de yalnız şer’i delilleri inceler. Mütakellim ise hepsinden bahseder.” Gazzalî bu ifadesini açıklarken mütakellimîn önce varlığı sonra varlığın hâdis ve kadîm diye ayrıldığını ve her hâdisin bir muhdisi ihtiyacı olduğunu ve bu muhdisin de mucizelerle desteklenmiş peygamberler gönderebileceğini, gönderilen peygamberlerin doğruluğunu ispat etme yollarını incelediğini söyler ve şu tespiti yapar: “Mütakellim bütün dinî ilimlerin temel dayanaklarını, prensiplerini ispat etme sorumluluğunu üzerine almış kişidir. Dolayısıyla diğer bütün dinî ilimler kelâm ilmine nisbetle cüzîdir.”<sup>1</sup> Şehristanî ise (ö. 548/1153) kelâm ilminin asıl/temel, fıkıh ilminin ise tâlî bir ilim oldmasının sebebinin “Çünkü din tanımak (marifet), inanmak ve yaşamak ve uygulamaktan (taat) ibarettir. Marifet asıl, taat ise fer’dir. Asıl olan marifet kelâm ilminin, fer’ olan taat ise fıkıh ilminin konusudur.” şeklinde izah etmiştir.<sup>2</sup>

Kelâm ile usul-ü fıkıh arasındaki ‘asıl-fer’, ‘küllî-cüzî’ ilişkisinden başka, ortak meselelerinin çok olması da her iki ilmin birbiriyle irtibatını artırmıştır. Örneğin mütevatir ve ahad haberlerin delil olması, neshin olması, teklif, istitaat, teklîf-i mâ lâ-yutak, kıyas, sabiyi âkilin ve kendisine davet ulaşmayan kimsenin durumu, aklın hükümler üzerindeki tesiri, imanın tasdikten ibaret olup olmadığı gibi birçok mesele her iki ilimin ortak konusudur.<sup>3</sup>

Kelâm ve usul-ü fıkıhın bazı konularının ortak olmasına ilaveten kelama ilgisi ve meyli olan âlimlerin usul-ü fıkıhla ilgili kitaplar telif etmeleri de kelâm-usul yakınlaşmasının sebeplerinden biri olarak zikredilebilir. Öncelikle Mu’tezile’nin usulî görüşlerine itiraz etmek için birçok Eş’arî kelâmcısı usul-ü fıkıha dair eserler vermiştir. Mesela Bakillânî bunların başında gelmektedir. Hatta Bakillânî, müctehit olmak için kelâm ilminde derinleşmenin/tebahhur şart olduğunu ifade eder. Bakillânî’den sonra Cüveynî, Gazzalî, Amidî, Razî, Beydavî, Taftazanî gibi kelâm ilmine meyli ve ilgisi fazla olan kelâmcıların da usulle ilgili kitaplar yazmaları, birçok kelâmî meselenin usul-ü fıkıh kitaplarında usul konusu gibi ele alınmasına öncülük etmiş ve usul-ü fıkıhta

<sup>1</sup> Gazzalî, *el-Mustasfa*, I, 5-7, Beyrut, 1993.

<sup>2</sup> Şehristanî, *el-Milel ve’n-nihal*, s. 54, İstanbul, 2008.

<sup>3</sup> Muhammed el-Arûsî, *el-Mesâilü’l-müştereke*, s. 12, 1990.

‘mütekellimin’ ekolünün oluşmasına ve haliyle kelâm-usul yakınlaşmasına sebep olmuştur.<sup>1</sup>

Burada usul-ü fıkhıta meşhur olan mütekellimin ve fukahâ ekollerinin yöntemi de konumuz açısından önemlidir. Her iki ekolün metod farklılığının temeli usul-ü fıkhın temel prensiplerindeki bir ayrılığa değil, usul-ü fıkhın konularını yorumlama ve ele alış metoduyla ilgili bir ayrılığa dayanmaktadır. Elbette herhangi bir usulî meselede mütekellimin ekolüne mensup bir usulcü, fukahâ ekolüne mensup olan bir usulcüden farklı bir düşünceye sahip olabilir; fakat adı geçen ekollerin doğuşuna sebep olan faktör bu türlü farklılıklar değildir. Bu noktada temel farklılık şudur: mütekellim ekolüne mensup olan usulcüler, usul-ü fıkhın temel kaide ve kurallarını nazarî metotla ele almışlardır. Kaideleri, müctehitlerin içtihatları ile uyumlu olup olmamasına bakmadan sadece aklî delillendirmeler üzerine inşa etmişlerdir. Ayrıca eserlerinde usul kaidelerini izah ederken fıkıh ilminin fer’î meseleleriyle ilgili ayrıntılara nadiren değinmişlerdir. Bu ekole mensup olan usulcülerin genel olarak usul-i fıkhı nazarî yöntemle ele almalarının sebeplerinden biri de fıkhın furuatında uzman olmamaları olarak değerlendirilmiştir.<sup>2</sup> Hatta bu sebepten dolayı bazen fıkhın furuatıyla ilgili hususlarda hataya düştükleri de söylenmiştir.<sup>3</sup> Ayrıca mütekellimin usulcüler daha çok Eş’arî kelâmcılarından, Şafîî, Malikî ve Hanbelî fakihlerden oluşmaktadır.<sup>4</sup> Mütekellimin tariki ile yazılan önemli bazı usul-ü fıkıh kaynakları şunlardır; Cüveynî’nin (ö. 478/1085) *el-Burhan’ı*, Gazzalî’nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfa’sı*, Fahrettin Razî’nin (ö. 606/1209) *el-Mahsul’ü*, Amidî’nin (ö. 631/1233) *el-İhkam fî Usuli’l-Ahkâm’ı*, Kadı Beydavî’nin (ö. 685/1286) *el-Minhac’ı*.

Fukahâ tarikine mensup olan usulcüler ise usul-i fıkhı kaidelerini nazarî bir düzlemde değil de daha çok tatbikî düzlemde ele almışlar; bu kaideleri müctehitlerden ve mezhep imamlarından nakledilen fıkhın furu meselelerinden hareketle düzenlemişlerdir. Temel kaideleri açıklarken sık sık fıkhın furuatına atıfta bulunmuşlar, adeta usul ile furu birlikte ele almışlardır. Dolayısıyla mütekellimînin yöntemi nazarî ve aklî yönden daha fazla gelişmiş kabul edilirken, fukahânın yöntemi ise daha pratik ve amelî hayata daha

<sup>1</sup> Gazzalî, age. I, 10; el-Arusi, age., s. 13-15; Seyyid Bey, age. I, 49.

<sup>2</sup> Abdülkerim Zeydan, *el-Veciz fî usuli’l-fikh*, s. 17, Beyrut, 1999; Seyyid Bey, age.,I, 49.

<sup>3</sup> el-Arûsî, age., s. 16; Seyyid Bey, age., II, 49.

<sup>4</sup> Seyyid Bey, age. II, 50.

uygun olarak kabul edilmiştir. Fukahâ tariki daha çok Hanefî-Mâturîdî fukâhası tarafından benimsendiği için buna Hanefî Ekolü de denmiştir.<sup>1</sup> Fukahâ tariki ile yazılan önemli bazı usul-ü fıkıh kaynakları şunlardır: Debbusî'nin (ö. 430/1039) *Takvimü'l Edille*'si; Serahsî'nin (ö. 483/1090) *Usul*'ü; Pezdevî'nin (ö. 493/1100) *Usul*'ü; Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Mizanü'l-Usul fi Neticiü'l-Ukul*'u; Nesevî'nin (ö. 710/1310) *Menar*'ı.<sup>2</sup>

### **Çalışmanın Önemi ve Amacı**

Bu çalışmada Kelâm ve Fıkıh Usulü ilimlerinin yanı sıra ahlâk ve hukuk felsefelerinin de temel konularından sayılan iyilik ve kötülüğün kaynağının ne olduğu ve insan aklının bu konudaki yetkinliği sorunu, İslâmî literatürdeki ifadesiyle 'hüsün-kubuh' meselesi incelenmeye çalışılmıştır. Ancak burada özellikle konu İslâm ilimleri alanında 'iki temel ilim dalı'/Usuleyn: Usulü'd-Din ve Usulü'l-Fıkıh olarak bilinen kelâm ve usul-ü fıkıh ilmi açısından ele alınmış, ilgili âlimlerinin nasıl yaklaştıkları ve bu meseleyi nasıl yorumladıkları incelenmeye çalışılmıştır. Çünkü adı geçen her iki bilim dalının temel meselelerinden biri sayılan hüsün kubuh meselesinin bu iki disiplinin kaynaklarında nasıl ele alındığının incelenmesi elbette ki konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Tez konusu olarak bu konunun seçilmesinde, hüsün kubuh meselesinin, 'doğrunun, iyinin, ahlâkî ve hukukî değerlerin kaynağının ne olduğu' gibi güncelliğini koruyan temel bir insanî sorun olması ve İslâm düşüncesinde kelâm ve usul-ü fıkıh aracılığıyla itikadî, amelî ve ahlâkî açıdan önemli bir mesele olması etkili olmuştur.

### **Çalışmanın Yöntemi**

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde hüsün kubuh meselesinin sözlük ve ıstılah anlamları ve hüsün kubuhla ilgili bazı kavram ve konular ele alınmıştır. İkinci bölümde hüsün kubuh meselesinin usul-ü fıkıh eserlerinde hangi konular ekseninde ele alındığı ve meselenin usul-ü fıkıhın diğer bazı konuları üzerindeki etkisi/semere üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölümde ise meselenin kelâmcılar tarafından nasıl değerlendirildiği konu, üzerinde ihtilaf eden ekollerin görüşlerini hangi delillerle

<sup>1</sup> Abdülkerim Zeydan, *age.*, s. 17; Seyyid Bey, *age.*, II, 49.

<sup>2</sup> Seyyid Bey, *age.*, II, 54-55.



temellendirdikleri ve bu ihtilafların kelâm ilminin diğerk bazı konuları üzerinde nasıl etkili olduğu incelenmiştir. Konuyla ilgi usulcülerin ve kelimcilerin yaklaşımları ele alınırken kelâmcılardan Mu'tezile, Eş'arî, Mâturîdî ve Selefiyye'nin, usulcülerden mütekellimin ve fukahâ ekollerinin önde gelen isimlerinin eserlerinden faydalanılmıştır.

Bu çalışma teorik bir çalışmadır. Bu yüzden araştırmada öncelikle kaynak taraması yapılmak suretiyle doküman toplama yöntemi uygulanmıştır. Bu noktada iki tür kaynak kullanılmıştır. Birincisi kelâm ve usul-ü fıkha dair ana kaynaklar; ikincisi ise tali kaynaklar ve makaleler şeklindedir.

İkinci olarak konuyla ilgili bilgiler ana kaynaklardan tasviri metotla imkanlar ölçüsünde tespit edilmiştir. Üçüncü olarak, elde edilen veriler arasında mukayese yapılmış, böylece karşılaştırma yöntemi de bir usul olarak kullanılmış. Ayrıca veriler değerlendirilmiştir.

Araştırma kaynaklara dayalı teorik bir çalışma olduğundan, burada anket, mülakat, alan araştırması gibi empirik yöntemler kullanılmamıştır. Çalışmada üslup olarak tasviri, ilmi ve sübjektif dil kullanılmaya çalışılmıştır.

# BÖLÜM 1: HÜSÜN-KUBUH KAVRAMLARI VE İLGİLİ KAVRAMLAR VE MESELELER

## 1.1. Hüsün ve Kubuh Kavramları

Bu bölümde hüsün ve kubuh kelimelerinin hangi kökten türetildikleri, sözlükte hangi anlamlara geldikleri, terminolojide farklı kelâm ekolleri tarafından nasıl anlaşıldıkları ele alınacaktır.

### 1.1.1. Hüsün ve Kubuh'un Sözlük Anlamı

Hüsün kelimesi Arapça “hasüne” fiilinden türemiştir ve sözlükte, “bir şeyin güzel olması, güzellik, cemal, kendisine arzu duyulan her şey, anlamlarına gelmektedir. Çoğulu ‘mehâsin’dir. ‘Hüsün’ kelimesi, isim ve mastar olarak kullanılabilir. Kelime ‘hasen’ kalıbında sıfat olarak kullanıldığında herhangi bir fiilin veya eşyanın yukarıda zikredilen manaları kendisinde bulundurduğunu belirtir. Çoğulu ‘hisân’dır.<sup>1</sup>

Rağib el- Isfehanî (ö.502/1108) hüsnün üç açıdan olabileceğini söylemiştir. Buna göre akıl açısından hüsün, arzular cihetinden hüsün ve duygular cihetinden hüsnüdür. Yine onun tespitine göre genellikle hüsün, halk kullanımında – ‘güzel adam’ sözünde olduğu gibi - gözle görülen güzellik için kullanılırken, Kur’an-ı Kerim’de gönül gözüyle (basiret) görülen güzellik için kullanılmaktadır. Mesela hüsün “onlar *her sözü dinlerler ve en güzeline (ahsene) uyarlar*”<sup>2</sup> ayetinde bu anlamda kullanılmıştır.<sup>3</sup>

Kubuh ise hüsnün zıttıdır. “Çirkin olmak, mutedil bir zevkin kendisinden nefret ettiği şey, gözün görmek istemediği nesne, insan ruhunun kabul etmediği hal ve davranışlar” anlamlarına gelir. Çoğulu ‘mekâbih’dir. Kubuh da hüsün gibi hem isim hem de mastar olarak kullanılabilir.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> İbn-i Menzur, *Lisanü'l-Arab*, ‘hsn’, I, 877, 1981, y.y.; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, ‘hsn’, XXXIV, 418, Kuveyt, 1987, Firuzâbadî, *Kâmusu'l-muhîd*, ‘hsn’, IV, 210, 1980, Mısır; Rağib el- Isfehanî, *el-Müfredât*, ‘hsn’, s. 125, Beyrut, 1999.

<sup>2</sup> ez-Zümer, 39/18.

<sup>3</sup> Rağib el- Isfehanî, age., ‘hsn’, s. 125-126.

<sup>4</sup> İbrahim Mustafa, *Mu'cemu'l-vasîd*, ‘kbh’, s. 710, İstanbul; Rağib el- Isfehanî, age., ‘kbh’, s. 391; Zebîdî, age., ‘kbh’, VII, 34.

Hüsün ve kubuh kelimeleri, fiil, olay ve nesnelerin (a'yan) niteliklerini belirlemek için kullanılır.<sup>1</sup> Buna göre yukarıda yapılan tariflerdeki geniş anlam yapısını da göz önünde bulundurduğumuzda hüsün ve kubuhun amellerimizle ilgili olduğunu söyleyebildiğimiz gibi, inanma ve fikretme gibi zihni ve kalbi fiillerimizle de ilgili olabileceğini söyleyebilir.

### 1.1.2. Hüsün ve Kubuhun Terim Anlamı

Kelâmcılar ve fıkıh usulcileri tarafından incelenen 'hüsün-kubuh' meselesi ihtilaflı bir mesele olduğu için, farklı ekollerin bu terimleri izah sadedinde yapmış oldukları tarifler de farklılık göstermektedir. Bu yüzden kelâmcıların ve usulcülerin hüsün ve kubuh için yapmış oldukları tariflere ayrı ayrı değinmek yerinde olacaktır.

Hüsün ve kubuh için yapılan tariflerin ihtilaflı olanlarını zikretmeden önce üzerinde ittifak edilen tariflere değinmek daha uygun olacaktır. Usul ve kelâm alimlerinin ortak kabulüne göre hüsün ve kubuh genel olarak şu üç manaya gelir. Buna göre;

- a) Hüsün, bir şeyin insanın tabiatına mizacına uygun olması; kubuh, bir şeyin fitrata, insan tabiatına/mizaca aykırı olması anlamındadır.
- b) Hüsün, bir şeyin olgunluk, yetkinlik/kemal sıfatı olması; kubuh, bir şeyin eksiklik, kusurluluk sıfatı olması anlamındadır.
- c) Hüsün, bir şeyin dünyada övgüye, ahirette sevaba layık olması; kubuh, bir şeyin dünyada yergiyi, ahirette cezalandırılmayı gerektirmesi anlamındadır.<sup>2</sup>

Hüsün ve kubuhun terim anlamına dair bu üç tanım genel olarak kelâm ve usul âlimleri tarafından kabul edilmiştir. Bunun yanı sıra bu üç tanıma ilaveten diğer bazı tarifler de yapılmıştır. Buna göre hüsün-kubuhun bir dördüncü tarifi olarak "bir şeyin failin amacına uygun olmasına hüsün; olmamasına da kubuh denilmiştir.<sup>3</sup> Beşinci tarif olarak da "hoşgörülü olmak gibi insanlar arasında övülen şeye hüsün; cimrilik gibi insanlar

<sup>1</sup> Zebidî, age., XXXIV, 418; Ragıb el- İsfahanî, age., s. 391.

<sup>2</sup> Tehanevî, *Keşşafü ıstılâhât-ı fünûn*, 'hsn', I, 524, Beyrut, 1998; Cürcanî, *Ta'rifât*, 'hsn', s. 150, Beyrut, 2003; İsnevî, *Nihayetü's-sul fi şerh-i minhâcü'l-vusul*, I, 83, Kahire, 1343; Amidî, *el- İhkâm fi usulî'l-ahkâm*, I, 112, Riyad, 2003.

<sup>3</sup> Şakir Hanbeli, *Usulü'l-fıkhü'l-islâmî*, s. 79, İstanbul; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-u İslamiyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, I, 54, İstanbul, 1998.

arasında yerilen şeye de kubuh” denilmiştir.<sup>1</sup> Fakat bu son iki anlam Tehanevî'nin de belirttiği gibi kimi âlimlerce yukarıda verilen anlamlardan birincisinin kapsamında değerlendirilmiştir.<sup>2</sup> Bu sebepten bu çalışmada konu özellikle yukarıda verilen üç anlam üzerinden işlenecektir.

Bu anlamlardan ilk ikisinin kaynağının akıl veya vahiy olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Kaynağının akıl mı vahiy mi veya her ikisi mi olduğunda ihtilafa düşülen üçüncü anlamdaki hüsün ve kubuh hakkında bu genel tanımın dışında farklı usul ve kelâm ekolleri kendi mezhebî duruşlarını yansıtan özel tanımlar yapmışlardır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

Mütekellimin metodunu benimseyen usulcülerin ve Eş'arî kelamcılarının kabul ettikleri tanıma göre hüsün, Şari'in emrettiği, failini övdüğü, mükellefin yapması gereken, şer'an yasaklanmayan şeylerdir. Kubuh ise, Şari'in yasakladığı, failini yerdığı, mükellefin yapmaması gereken, şer'an yasaklanan şeylerdir.<sup>3</sup> Görüldüğü gibi bu tarifte Şari'in ve dinin itibar etmesine özellikle vurgu yapılmaktadır. Bunun sebebi, Eş'arîler ve Mütekellimin'e göre insan fiillerinin hüsün veya kubuh ile vasıflandırılmasının Şari'in uygun görüp görmemesine bağlı olmasıdır. Yani onlara göre fiillerdeki hüsün ve kubuh vasıfları izafidir.

Üçüncüsü de dahil olmak üzere yukarıda verilen tanımlardan hangisi esas alınırsa alınsın hüsün ve kubuh fiillere veya eşyaya nisbet edilişi hakiki, yani zati bir özellik değildir, aksine onlara bu değeri verenin (mutebirin) itibarına bağlıdır.<sup>4</sup> Fukahâ ekolüne mensup bazı usul-ü fıkıhçılar ve bazı Mâturîdîler de bu tanıma benimsemişlerdir.

Fukahâ tarikine mensup olan usulcülerin çoğunluğu ve Mâturîdî kelamcılara göre 'hüsün', sahibinin dünyada övgüyü, ahirette ödüllendirilmeyi hak ettiği, aklen, fitraten veya şer'an makbul ve hoş sayılan, ilahî emrin medlulü olan, akıbetinin övgüye değer olduğu akıl ile bilinebilen, şeylerdir. 'Kubuh' ise sahibinin dünyada yergiyi, ahirette cezalandırılmayı hak ettiği, aklen, fitraten veya şer'an makbul ve hoş olmayan,

<sup>1</sup> Seyyid Bey, *Medhal*, II, 211, İstanbul, 1333.

<sup>2</sup> Tehanevi, age., 'hsn', I, 526.

<sup>3</sup> Amidî, *Ebkarü'l-efkâr*, I, 550, Beyrut, 2003; Sadru's-Şeria, *et-Tavzih*, Beyrut, 1998; Tehanevî, age., 'hsn', I, 525; İsnevî, age., I, 83; Bakıllanî, *et-Takrib ve'l-irşad*, I, 278, Beyrut, 1998; Şihabüddin Sanhaci, *Nefaisü'l-usul fi şerhi'l-mahsul*, I, 282, Riyad, 1995.

<sup>4</sup> Amidî, *el-İhkam fi usuli'l-ahkam*, I, 112, Riyad, 2003; Gazzalî, *el-Mustasfa*, I, 56; Hüdaverdi Adam, *İbn Arabî Kaza ve Kader*, s. 276, 2009.

akıbetinin övgüye değer olmadığı akıl ile bilinebilen, terkinde sevap kazanılan şeylerdir.<sup>1</sup>

Mu'tezile kelâmcıları ise genel anlamda yukarıdaki üçünü kategoriye girecek olan hüsün ve kubhu daha farklı şekilde tanımlamışlardır. Buna göre 'hüsün', yapılması durumunda aklen ve şer'an övgüye değer olan, belli bir amacı olan, çirkinliğin hiçbir çeşidi kendinde bulunmayan, halini ve akıbetini bilen ve onu yapmaya kudreti olan kimsenin yapabileceği fiillerdir. 'Kubuh' ise yapanı kınanan, yaptığı takdirde halini ve akıbetini bilen ve o fiili yapmaya kudreti olan bir kimsenin yapmayacağı fiillerdir.<sup>2</sup>

Verilen tariflerin tahliline üçüncü bölümde değinilecektir.

## 1.2. İlgili Bazı Kavramlar

Bir meselenin doğru anlaşılabilmesi için o meselenin doğrudan ve dolaylı olarak bağlı olduğu diğer kavram ve meselelere değinmenin gerekli olduğu açıktır. Kelâm ve usul-ü fıkıh konuları arasında önemli bir konuma haiz olan hüsün kubuh meselesinin ve bu mesele çerçevesinde yapılan tartışmaların da sıhhatli bir şekilde değerlendirilebilmesi de böyledir. Bu itibarla aşağıda hüsün kubuh meselesiyle alakalı gördüğümüz "Hasene-seyyie, hayır-şer, hidayet-dalalet" gibi bazı kavramlar ile "teklif ve insan fiilleri, akıl ve sınırı, ilahi hikmet" gibi konular incelenmeye çalışılacaktır.

### 1.2.1. Hasene ve Seyyie

'Hesene' kelimesi de 'hüsün' kelimesi gibi 'hsn' kökünden türemiştir. Sözlükte ise güzel olmak, sadaka, nimet, bedendeki güzellik ve insanın kendisine ulaştığında sevinç duyduğu her şey gibi anlamlara gelmektedir.<sup>3</sup> 'Sv'e' kökünden türeyen 'seyyie' kelimesi ise sözlükte çirkin iş, ayıp ve eksiklik gibi anlamlara gelmektedir.<sup>4</sup> Kur'an-ı Kerim'de de çokça zikredilen hasene ve zıt anlamlısı olan seyyie<sup>5</sup> kelimeleri aklen ve fitraten güzel-çirkin olan fiil veya eşya için söylenebildiği gibi fiillerin dinen ahlâkî

<sup>1</sup> Şakir Hanbeli, age., s. 79; Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl fi netâicu'l-ukûl* I, 69, Mekke, 1984; İbn Abidin, *Haşiyetü nesimatü'l-eshar*, s. 46, İstanbul, 1300; İbn el-Beyazî, *İşaratü'l-Meram min ibârâtü'l-imam*, s. 37, Beyrut, 1971; İsmail Işık, *Hanefî-Mâturîdî Geleneğinde Usulü'd-Din Anlayışı*, s. 192, Ankara, 1980.

<sup>2</sup> Tehanevi, age. 'hsn', I, 527; Ali b. Sad, *Ârâü'l-Mu'tezile el-usuliyye*, s. 1965, Riyad, 2000; Kadî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVII, 276, Kahire, 1963.

<sup>3</sup> Ragıb el-İsfehânî, age., 'hsn', s. 126; İbrahim Mustafa, age., 'hsn', s. 174; Mustafa Çağrıçı, "Hasene" md., *DİA*, XVI, 376.

<sup>4</sup> Ragıb el-İsfehânî, age., 'sv'e', s. 253; İbrahim Mustafa, age., 'sv'e', s. 460.

<sup>5</sup> Seyyie; "kabih/çirkin olan her fiildir" Ragıb el-İsfihani, age. 'Sv'e', s. 253.

niteliklerini bildirmek için de söylenebilir. Kur'an-ı Kerim'de her iki kullanım da mevcuttur. Mesela “Fakat kendilerine iyilik (hasene), bolluk geldiği zaman, işte bu bizim hakkımızdır, dediler, başlarına bir kötülük (seyyie) gelince de ‘işte bu Musa ile yanındakilerin uğursuzluğu yüzündendir’ dediler.”<sup>1</sup> Ayetinde hasene ve seyvie kelimeleri birinci anlama göre kullanılmıştır. “Kim iyilik (hasene) getirirse, ona getirdiğinin on katı vardır. Kim kötülük (seyyie) getirirse, sadece onun dengiyle cezalandırılır; onlar haksızlığa uğratılmazlar.”<sup>2</sup> ayetinde ikinci anlama göre kullanılmıştır.<sup>3</sup>

### 1.2.2. Hayır ve Şer

Hayır ve şer kelimeleri birbirinin zıttıdır. Kelime olarak ‘hayır’, sözlükte; maruf olan, insanların sevip arzuladığı, herkesin rağbet ettiği şey, mal gibi anlamlara gelmektedir.<sup>4</sup> Şer ise bunun zıttı olarak tanımlanmıştır. Buna göre şer, çirkin, kötü, fasit, zulüm, kendisine rağbet edilmeyen şey anlamlarına gelmektedir.<sup>5</sup> Bu ikisinin terim anlamına gelince ‘hayır,’ “Allah’ın hoşnut olduğu davranışlar”; ‘şer’ ise “Allah’ın hoşnut olmayacağı davranışlar”<sup>6</sup> veya ‘hayır’, “faydalı ve güzel olan”; ‘şer’ ise “zararlı ve çirkin olan şey”<sup>7</sup> olarak tanımlanmıştır. Ragıb el-İsfihani’ye göre hayır ve şer, “herkesin ‘herkesin her durumda rağbet edeceği veya etmeyeceği’ anlamında ‘mutlak hayır ve şer’ ve ‘bazı kimselerin bazı durumlarda rağbet edeceği veya etmeyeceği’ anlamında ‘mukayyet/göreceli hayır ve şer’ diye iki çeşit olur.”<sup>8</sup> Bazı kaynaklarda Hayır ‘خير’ kelimesi ‘ي’ harfinin sükunuyla okunursa dünyevi güzellikler için, ‘ي’ harfinin şeddesiyle ‘hayyir’ şeklinde okunursa dini ve ahlaki olgunluk için söyleneceği şeklinde ayırımına gidilmiştir.<sup>9</sup> Kur'an-ı Kerim'de ise hayır kelimesi farklı anlamlarda kullanılmıştır. Mesela “Ey Peygamber, elinizdeki esirlere de ki: eğer Allah, sizin kalplerinizde bir iyilik (hayır) bilirse size sizden alınandan daha hayırlısını verir ve günahlarınızı mağfiret buyurur, Allah gafur ve rahîmdir”<sup>10</sup> ayetinde iman anlamında

<sup>1</sup> el-A'raf, 7/131.

<sup>2</sup> el-En'am, 6/160.

<sup>3</sup> Ragıb el-İsfihani, age., ‘Sv'e’, s. 253.

<sup>4</sup> Zebidi, age., ‘hyr’, XI, 238; Ragıb el-İsfihani, age., ‘hyr’, s. 167; Firuzabadi, age., ‘hyr’, II, 24.

<sup>5</sup> Zebidi, age., ‘şer’, XII, 152; Ragıb el-İsfihani, age., ‘şer’, 260; Firuzabadi, age., ‘şer’, II, 56.

<sup>6</sup> Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 192, İstanbul, 2004.

<sup>7</sup> Kadı Abdülcebbar, el-Muğni, VI, 27.

<sup>8</sup> Ragıb el-İsfihani, age., ‘hyr’, s. 167.

<sup>9</sup> Firuzabadi, age., ‘hyr’, II, 24.

<sup>10</sup> el-Enfal, 8/70.

kullanılmıştır. “Siz ne hayır yaparsanız, Allah onu bilir”<sup>1</sup> ayetinde ise salih amel anlamında kullanılmıştır. Bunların dışın vahiy (Nahl, 16/30), daha güzel, daha iyi, terbiyeli, ahlaklı (Hücürat, 49/5), iyilik, yarar, salah (Nur, 24/33), sıhhat, afiyet (En’am, 6/17), çok mal (Bakara, 2/180), hayırlı, salih çocuk (Nisa, 4/19), yiyecek (Kasas, 28/24) gibi hem maddi hem de manevi nitelikler için kullanılmıştır.

Kelâmcılar ‘hayır ve şerr’i hüsün kubuh meselesiyle ilgili olarak ahlaki yönden işlerken, İslam felsefecileri ise ontolojik ve metafizik açılarından işlemişlerdir. Genel olarak İslam filozofları ‘hayr’ı ve ‘şerr’i, ‘mahz/sırf’ ve ‘galib’ diye iki kısma ayırırlar. Buna göre hayır ‘hayr-ı mahz ve hayr-ı galib’, şer de ‘şerr-i mahz ve şerr-i galib’ diye ikiye ayrılır. Hayr-ı mahz, akıl ve felekler gibi kendinde hiçbir eksiklik bulunmayan şeydir. Hayr-ı galib ise ay altı alem gibi kendinde az da olsa eksiklik, elem ve zarar bulunan şeydir. Ay altı âlemde hep hayır vardır. Hayrın tam ve sırf/halis olmadığı noktalarda ise izafi (hayrın tam olmayışı anlamında) bir şerrin varlığını kabul ederler. Varlık âleminde şerr-i mahz veya şerr-i galib kabul etmezler. Hatta bazı filozofların ‘hayr’ı varlık ve ‘şerr’i de yokluk olarak gördükleri rivayet edilmiştir.<sup>2</sup> Bu görüşe “İmkan âleminde mevcut olandan daha mükemmelinin olması mümkün değildir.” diyen Gazali gibi bazı alimler katıldığı gibi Mu’tezile’den Cahız (ö. 255/869) gibi bazı alimler katılmamıştır. Cahız’a göre eğer dünyada yalnız şer bulunsaydı bütün varlıklar helak olurdu. Aksine eğer sırf hayır bulunsaydı o zaman da bir yükümlülüğün (imtihan, külfet) söz edilemezdi. Ayrıca şerden kurtulup hayrı gerçekleştirmek için düşünmenin sebepleri de ortadan kalkardı; düşünmenin kalkmasıyla da hikmet yok olurdu.<sup>3</sup> Hüsün-kubuh meselesinde eşyanın özünde iyilik ve kötülüğün olduğunu savunan Mu’tezile, bu görüşüne paralel olarak hayır-şer meselesinde de şerrin varlığını savunmuştur.

Bunun dışında âlemde şer var ise bunun Allah’a nispet edilip edilemeyeceği de kelâmcılar tarafından tartışılmıştır. Mu’tezile’ye göre irade sıfatı, rıza manasını da içerdiğinden ve Allah’ın yaratması da iradesine bağlı olduğundan âlemdeki şerr-i Allah’a nispet etmek doğru değildir. Dolayısıyla şerrin faili kuldur ve şer kula nispet edilir. Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre de şerr-i Allah’a izafe doğru değildir. Allah’ı şerrin kaynağı gibi görmek doğru değildir. Bununla beraber şerr olduğu düşünülen şeyleri Allah

<sup>1</sup> el-Bakara, 2/197.

<sup>2</sup> Tehanevî, age., ‘hyr’, II, 25-26.

<sup>3</sup> Mustafa Çağrıncı, “Hayır” md., *DİA.*, XVII, 43.

yaratır, fakat buna rıza göstermez. O şerri bir hikmete binaen yaratır. Biz o hikmeti anlayabiliriz veya anlayamayız. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "Olur ki bir şey hoşunuza gitmezken, o sizin için hayırlı olur; bir şeyi de sevdiğiniz halde o da hakkınızda şer olur. Allah bilir siz bilemezsiniz"<sup>1</sup> buyrularak bu hususa dikkat çekilmiştir. Şerre razı olmadığı halde Allah'ın onu irade edip yaratması O'nun ilahlığına bir zarar getirmez.<sup>2</sup>

### 1.2.3. Hidayet ve Dalâlet

Sözlükte "doğru yolu bulmak, yol göstermek, doğru yola iletmek,<sup>3</sup> matluba ulaştırın yolu göstermek"<sup>4</sup> gibi anlamlarına gelen 'hidayet' kelimesi terim olarak, "Allah'ın kitap ve peygamberler vasıtası ile insanlara doğru yolu göstermesi" anlamına gelir. Hidayetin zıttı olan 'dalalet' ise, sözlükte gizlemek, sapmak, unutmak, doğru yolu bulamamak gibi anlamlara gelir. Terim olarak ise bilerek veya bilmeyerek doğru yoldan sapmak demektir.

Ragıb el-İsfehanî'nin belirttiğine göre, Allah'ın hidayeti dört türdür; birincisi, her mükellefe akıl, zekâ ve zaruri bilgiler gibi yetenekler vermesi. "Musa: 'Rabbimiz, her şeye ayrı bir özellik veren, sonra doğru yola erdirtendir' dedi"<sup>5</sup> ayetinde bu anlamda kullanılmıştır. İkincisi, Kur'an indirmek ve resuller göndermek suretiyle insanları çağırması. "Sabredip ayetlerimize kesin olarak inandıkları zaman, içlerinden emrimizle doğru yola ileten önderler çıkardık"<sup>6</sup> ayetinde bu anlamdadır. Üçüncüsü, ihtida edeni başarılı kılması (tevfik). "Allah'ın izni olmaksızın hiçbir musibet başa gelmez. Kim Allah'a inanırsa, Allah onun kalbini doğruya iletir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir"<sup>7</sup> ayetinde bu anlamda kullanılmıştır. Dördüncüsü, ahirette Cennet ile mükafatlandırması. "Eğer Allah'ın bizi erdirtmesi olmasaydı, biz hidayete ermiş olamazdık"<sup>8</sup> ayetinde de bu anlamda kullanılmıştır. Hidayet kelimesi Allah Teala'ya nispet edilerek kullanılmasının dışında insana nispet edilerek de kullanılmaktadır. Hidayet insanoğlu için kullanıldığında "dua etmek ve hakikati anlatmak" demektir. İnsan başka bir

<sup>1</sup> el-Bakara, 2/216.

<sup>2</sup> Abdullah eş-Şehri, *el-Hikme ve't-ta'lîl fî ef'alillahi Teala*, I, 233-260, Mekke, 1323; Murat MEMİŞ, "İlahi İradenin Yaratılmışlığı Sorunu", CÜİFD. sy., XIII/1 - 2009, s. 260, Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, s.193.

<sup>3</sup> İbn-i Manzur, age., 'hdy', VI, 4638.

<sup>4</sup> Cüranî, *Tarifât*, 'hdy', s. 340.

<sup>5</sup> Tahâ, 20/51.

<sup>6</sup> es-Secde, 32/24.

<sup>7</sup> et-Teğabun, 64/11.

<sup>8</sup> el-Araf, 7/43.



kimseyi hidayet etmeye muktedir değildir. “*Sen doğru yola hidayet edersin (çağırırısın)*”<sup>1</sup> ile “*Sen sevdiğin kimseyi hidayet edemezsin (hakikate erdiremezsin)*”<sup>2</sup> ayetleri buna göre anlaşılmalıdır.<sup>3</sup>

Kelâm ilminin en önemli meselelerinden olan hidayet ve dalaletin kaynağının Allah-ü Teala mı yoksa kulun kendisi mi olduğu konusu Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında tartışılmıştır. Mu'tezile âlimlerine göre mükellefin sorumlu tutulabilmesi için onun Allah tarafından gösterilen doğru yolu kendi iradesiyle benimsemesi veya reddetmesi gerekir. Bundan dolayı kişinin hidayete ermesi ilâhî bir müdahaleye bağlı olarak gerçekleşmez. Kul kendi iradesiyle hidayet veya dalaleti kendinde var eder. Mu'tezile'nin bu konudaki dayanağı, kulların fiilleri meselesinde savundukları, insanın kendi fiilinin hakiki faili olduğu yönündeki görüşüdür. Ehl-i Sünnet alimleri ise hidayetin "doğru yolu gösterip açıklama" ve "ona ulaştırma" şeklinde iki anlamı olduğunu kabul ederler ve ilkinde "hidâyet-i gayr-i musile", ikincisine "hidâyet-i musile" adını verirler. Bununla beraber onlar kulun iradesine bağlı olarak hidayeti ve dalaleti yaratanın Cenab-ı Allah olduğunu savunmuşlardır. Bu husustaki dayanakları ise “*Allah, kimi doğru yola iletirse işte o, doğru yolu bulmuştur. Kimi de saptırırsa, böyleleri için O'nun dışında dostlar bulamazsın*”<sup>4</sup> ayeti gibi hidayet etme yetkisinin Allah Teala'da olduğunu belirten ayetlerdir.<sup>5</sup>

Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de dalâletin veya hidayetin Allah'a isnad edildiği durumlarda Mu'tezile, hidayeti “Allah'ın doğru yolu göstermesi”, dalaleti ise “kulu sapık diye isimlendirmesi” olarak veya “insan dalaleti kendi nefsinde var ettiğinde Allah'ın onun dalaletini caiz görmesi ve onaylaması olarak anlamış; hidayet ve dalalette Allah'ın etkisinin olmadığı savunmuştur.<sup>6</sup> Eş'arîlerin çoğu hidayetin ‘Allah'ın kulun kalbinde imanı yaratması’ anlamında kullanılmasının hakiki anlamda, diğer yerlerde (yol göstermek, dua etmek) şeklinde kullanılmasının ise mecazî anlamda olduğunu kabul

---

<sup>1</sup> eş-Şûrâ, 42/52.

<sup>2</sup> el-Kasas, 28/56.

<sup>3</sup> Ragıb el-İsfahanî, age. ‘hdy’, s. 516.

<sup>4</sup> el-İsra, 17/97.

<sup>5</sup> Y. Şevki Yavuz, “Hidayet” md., *DİA.*, XVII, 474-475; Hüdaverdi Adam, *İbn Arabi Kaza ve Kader*, s. 364.

<sup>6</sup> Sâbunî, *Usûlü'd-dîn*, s. 137, Mısır, 1969; Kadı Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'an ani'l-meda'in*, s. 10, Beyrut.

etmişlerdir.<sup>1</sup> Mâturîdîler ve bazı Eş'arîler ise hidayet hidayetinin her iki manada da kullanılmasını hakiki olduğunu savunmuşlardır. Allah'ın kulun kalbinde imanı yaratmasını "hidayet-i musile/eridirici hidayet", yol göstermek, dua etmek anlamlarında kullanılan hidayeti de "hidayet-i gayri musile" olarak adlandırmışlardır.<sup>2</sup>

Bu çalışmada, zikredilen konuların bütün boyutlarıyla ele alınması uygun görülmediğinden bu hususlara sadece 'husün ve kubuh'un anlaşılabilmesine yardımcı olabilecek ölçüde değinilmiştir. Ayrıca bu konularla ilgili olarak ortaya konulan bütün tartışmalara ve her mezhebin görüşüne yer vermek yerine yalnızca, husün kubuh meselesi ele alınırken görüşleri ön plana çıkan mezhepler olan Mu'tezile, Eş'arî ve Mâturîdî mezheplerinin görüşleri belirtilmekle yetinilmiştir.

### 1.3. Hüsün Kubuh ile İlgili Bazı Meseleler

Bu bölümde hüsün-kubuh meselesinin direk veya dolaylı olarak bağlı olduğu ve bu mesele etrafındaki ihtilafların şekillenmesinde etkili olan insan fiilleri, akıl ve sınırı, ilahî fiillerde hikmet konuları farklı kelâm ekollerinin bakış açısıyla incelenmeye çalışılacaktır.

#### 1.3.1. İnsan Fiilleri

Kelâm kitaplarında 'ef'alü'l-ibâd' başlığı altında incelenen insan fiilleri konusu genel olarak irade, kudret (istitaat), kesb ve fiil kavramları ekseninde tartışılmıştır. Bu konuda ortaya çıkan ihtilaflara, tarihi ve felsefi nedenlerinin yanında birçok Kur'an ayetinin farklı yorumlanması da kaynaklık etmiştir. Mesela "Allah'ın dilemesi olmadıkça siz dileyemezsiniz"<sup>3</sup>, "(Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı."<sup>4</sup> gibi ayetler insan fiillerinde cebri düşüncüyü savunanlar tarafından kendi görüşlerine delil gösterilmiştir. Öte yandan "De ki: Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin."<sup>5</sup>, "O (cehennem), insanlık için, sizden ileri gitmek ya da geri kalmak isteyen kimseler için büyük uyarıcı

<sup>1</sup> Amidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I, 622; Sâbunî, age., s. 137.

<sup>2</sup> Amidî, age., I, 622; Ayşgül Hafizoğlu, *Gazzalî'de Hidayet ve Dalâlet Kavramları*, s. 34-35, Şanlıurfa, 2003; İbn-i Kesir, *Tefsir-ü İbn-i Kesir* I, 26, Beyrut, 2001.

<sup>3</sup> el-İnsan, 76/30.

<sup>4</sup> el-Enfal, 8/17.

<sup>5</sup> el-Kehf, 18/29.

musibetlerden biridir. Herkes kazandığına karşılık bir rehindir.”<sup>1</sup> gibi ayetler de insanın kendi fiillerinde hür olduğunu ileri süren ihtiyarî düşünceyi savunanlara kaynaklık etmiştir. Her iki görüşün taraftarları da kendi görüşleriyle çelişen diğer ayetleri benimsemiş oldukları düşünceye uygun olarak tevil etme yolunu seçmişlerdir.<sup>2</sup>

Bu minvalde ortaya çıkan üç ana ekol Cebriyye, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'tir.

Cehm b. Saffan'a (ö. 128/745-46) nispet edilen 'cebr-i mutlak' düşüncesini temsil eden Cebriyye mezhebine göre insan fiillerini işlemekte zorunlu (muzdar) ve mecburdur. İnsanların müessir/etkili olan veya olamayan hiçbir iradeleri, ihtiyarları ve kudretleri yoktur. Allah insanlarda fiilleri diğer cansız varlıkları (cemadatı) yarattığı gibi yaratır. Fillerin insana nispeti ise yalnız mecazi olarak doğrudur.<sup>3</sup>

İnsan fiilleri konusunda Cebriyye'nin tam karşısında olan “tefviz-i mutlak” düşüncesini temsil eden Mu'tezile'ye göre insanın bir fiili meydana getirebilmesi için gerekli olan kudret, hem fiilden önce (istitaat kable'l-fiil) hem de fiilden sonra (istitaat mea'l-fiil) kendisinde mevcuttur. Kudret insanda etkin olarak vardır. Bu kudret ister “fiili gerçekleştirmek için gerekli azaların sağlam olması ve engellerin ortadan kalkması” (selametü'l-aza ve irtifa'u'l-mevâni) olarak “bilkuvve kudret” anlamında alınsın, ister fiilin meydana gelmesinin esas etkeni olan “bilfiil kudret” anlamında alınsın böyledir, insanda mevcuttur. İlâhi kudretin insanın iradesi ve fiilleri üzerinde bir tesiri yoktur. Dolayısıyla insan fiiline kâdirdir, fiilin var edicisidir ve yaratıcısıdır. Ancak Mu'tezile buradaki yaratmayı yoktan var etme değil, vardan var etme olarak açıklamışlardır.<sup>4</sup> Bu konuda Eş'arî kelamcısı Şehristânî (ö. 548/1153) Vasıl b. Ata'nın (ö. 131/748) şu sözünü nakleder: “Allah Teala hakîm ve âdildir. O'na şer ve zulüm isnat edilemez. Kullarından emirlerinin hilafına bir şey istemesi, bir şeyi gerekli kıldıktan sonra kullarını bundan dolayı cezalandırması caiz değildir. Kul hayrın ve şerrin, iman ve küfrün, sevap ve günahın yapıcısıdır, bundan dolayı da karşılığını görecektir. Allah kulu bütün bunları işlemeye güç getirecek şekilde yaratmıştır. Allah'ın, kula yapması mümkün olmayan, yapması için kendinde güç hissetmediği bir şey için 'yap' demesi

<sup>1</sup> el-Müddessir, 74/36-38.

<sup>2</sup> Ebu'l Vefa et-Taftâzânî, *İlmü'l-keîâm ve ba'zu müşkilâtuhu*, s. 136-139, Kahire.

<sup>3</sup> Ebu'l Vefa et-Taftâzânî, age., s. 138; Mustafa Sabri Efendi, *Tahte sultani'l-kader*, 139, Kahire, 1352; Seyyid Bey, *Medhal*, II, 127.

<sup>4</sup> Saim Kılavuz, age., s. 171; Seyyid Bey, age., II, 127, 130, 131.

mümkün değildir.”<sup>1</sup> Bu ifadeden de anlaşıldığı gibi Mu'tezile bu konuda iki hususu göz önünde bulundurmaktadır; birincisi, beş temel ilkelerinden “adalet” ilkesi işlenirken üzerinde durulan ‘Allah’a şerrin nispet edilemeyeceği’ düşüncesi. Zira onlara göre Allah Teâlâ kötülük ve zulümden, küfür ve günah olan bir fiili meydana getirmekten münezzehtir. Çünkü Allah nasıl ki ‘adalet’i yarattığında adil ise zulmü yarattığında da zalim olması gerekir. İkincisi, ‘insana fiillerinden sorumlu olabilmesi için alan açma endişesi’dir.<sup>2</sup>

İrade konusunda da Mu'tezile kendine has bir anlayışı takip eder. Onlara göre Allah'ın iradesi ezeli ve zatî bir irade değildir. Allah, yaratılmış, sonradan meydana getirilmiş (muhtes) bir irade ile diler.<sup>3</sup> Ayrıca O'nun iradesi her şeyi kuşatan mutlak bir irade değil, izafi/göreceli bir iradedir.<sup>4</sup> Allah Teala kulların fiillerini o fiillerin meydana gelmesini zorunlu kılacak bir irade ile dilemez. Kul kendi fiilinin mürididir. Özellikle kulların şer fiillerinde O'nun iradesinin hiçbir şekilde ilgisi (taalluk) yoktur. Allah Teala yalnız hayır işlerini irade eder ki, burada da irade “emir” manasındadır. Allah'ın kendi fiillerini irade etmesi durumunda ise bu irade “yaratma ve inşa etme” anlamındadır.<sup>5</sup>

Ehl-i Sünnet ekolünün iki önemli temsilcisi sayılan İmam-ı Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Mâturîdî'nin (ö. 333/944) insan fiilleri problemine bakışları genel hatlarıyla paralel olmakla birlikte bazı hususlarda farklılık göstermektedir. Her iki ekole göre de Cenab-ı Allah'ın kudreti ve iradesi mutlakdır; bütün mahlûkatı kuşatır. İster şer, ister hayır olsun kulların bütün fiillerini yaratan (hâlik) Allah Teala'dır.<sup>6</sup> Kulun fiili işleminden önce fiile kudreti (istitaat)<sup>7</sup> yoktur.

Ehl-i Sünnet'e göre kudret iki kısımdır. Birincisi, organların yerli yerinde olması (selametü'l aza) anlamında insanda potansiyel olarak (bilkuvve) mevcut olan kudret sıfatıdır. Buna “kudret-i külliye” veya “istitaat-i sahihiyye” denilir. İkincisi ise fiilin

<sup>1</sup>Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 59, İstanbul, 2008.

<sup>2</sup>Hüdaverdi Adam, *Bazı Kelam Problemleri*, s. 58, Sakarya, 1998; Kadı Abdülcebbar, *Şerh-u usûlü'l Hamse*, s. 321, 352; Şehristanî, age., s. 58.

<sup>3</sup>Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni*, VI, 2.

<sup>4</sup>Şerafeddin Göcük, *Bakillani ve İnsan Fiilleri*, s. 68, Ankara, 1997; Kadı Abdülcebbar, age., s. 151, 175.

<sup>5</sup>Şerafeddin Gölcük, age., s. 69; Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni*, VI, 2; Ebu'l Vefa et-Taftâzânî, age., s. 142.

<sup>6</sup>Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 94, Mısır, 1950; Abdülkahir el-Bağdadî, *Usulü'd-dîn*, s. 93, 102-105, İstanbul, 1928; Pezdevî, *Usulü'd-Din*, s. 104, Beyrut, 1997.

<sup>7</sup>Sabuni, *el-Bidâye fi usulü'd-dîn* adlı eserinde ‘istitaat, kudret, kelimelerinin lügat açısından yakın anlamlı, Kelam ilmi literatüründe ise eş anlamlı olduklarını söylemektedir. bk. s.107.

meydana gelmesinin şartı olan fiil anında fiille beraber bulunan ve kudret-i külliyyenin herhangi bir olaya somut olarak yansıması olan kudrettir. Buna “kudret-i cüziye” veya “kudret-i hakikiye” ya da “istitaat-i hakikiye” denilir.<sup>1</sup> Ehl-i Sünnet alimleri, “kulun fiilden önce kudreti yoktur” derken ikinci anlamdaki kudreti, yani “kudret-i cüziyyeyi/kudret- hakikiyyeyi” kastetmektedirler.<sup>2</sup> Bununla birlikte her iki anlamıyla da kudret onlara göre mahluktur, insanın kendinden değildir. İnsanın fiil üzerindeki tek etkisi kesbidir. İnsanın iradi fiillerinden sorumlu olması da bu “kesb düşüncesine” dayandırılır. Eş’arî ve Mâturîdî kelamcılar buraya kadar ittifak halindedirler.

İrade ve insan fiilleri konusunda iki mezhep arasındaki farklılıklar kudret ve kesb kavramlarının izahında ortaya çıkmıştır. Bu farklılıklar Eş’arî’yi Cebriyye’ye, Mâturîdî’yi ise Mu’tezile’ye yaklaştırmıştır. Bundan dolayı Eş’arîlik “cebr-i mutavassıd”, Mâturîdîlik ise “tefvîz-i mutavassıd” olarak adlandırılmıştır.<sup>3</sup>

Eş’arîler fiilin oluşu anında Allah’ın kulda yarattığı hadis kudretin (istitaat maa’l-fiil/kudret-i cüziyye) eşit şekilde, bir şeyi yapmaya ve yapmamaya (taat ve masiyet) yeterli olmadığını, hadis olan bir kudretin yalnızca bir fiili yapmaya yahut terk etmeye elverişli olduğunu söylemişlerdir. Mâturîdîler ise kudretin, bir fiilin her iki yönüne de yani yapma ve terk etmeye eşit şekilde taalluk edebilmesinin gerekli olduğunu aksini söylemenin meseleyi cebrî düşünceye yaklaştıracığını iddia etmişlerdir.<sup>4</sup> Seyyid Bey “Medhal” adlı eserinde İmam-ı Azam’ın şu tespitini nakleder: “Cebr fikri, tefvîz fikrinden ancak ‘kudret-i hakikiyyenin, fiilin her iki yönüne de elverişli olduğunu’ kabul etmekle ayrılır.”<sup>5</sup>

Fiilin ortaya çıkışında kulun sorumluluğunu temellendirmek için geliştirilen ‘kesb’ kavramının mahiyetini belirlemede de Eş’arî ile Mâturîdî arasında anlayış farklılığı vardır. Eş’arîlere göre insanda hadis olan bir kudret vardır. Fakat hadis olan bu kudretin insanın fiilleri üzerinde bir etkisi yoktur. Kulun kudreti de, iradesi de Allah tarafından yaratılmıştır. İnsana ait olan sadece Allah’ın yarattığı bu kudreti fiil yönüne çevirme, kudreti fiile yaklaştırma/mukarenet söz konusudur. Eş’arîler bu tesirsiz kudretin fiile

<sup>1</sup> Tehanevî, *Keşşâf-u istilâhât-ı-fünûn*, III, 154, 155; Seyyid Bey, age., II, 130.

<sup>2</sup> Bakıllanî, *Temhîd*, s. 323, Beyrut, 1987.

<sup>3</sup> Seyyid Bey, age., s. 126, 128; Mustafa Sabri Ef. age., s. 56.

<sup>4</sup> Sâbunî, *el-Bidâye*, s. 110; Pezdevî, *Usûlü’-d-dîn*, s. 120; Amidî, *Ebkâru’l-efkâr*, II, 26.

<sup>5</sup> Seyyid Bey, age., s. 130.

yakınlaştırılmasına ‘kesb’ demektedirler.<sup>1</sup> Fakat onlara göre bu kesb dahi tamamen kula ait değildir, bilakis Allah’ın mahlûkudur.<sup>2</sup>

Eş’arîler kulda fiil esnasında var olan hâdis kudretin bağlı olduğu iradenin Allah tarafından yaratıldığını savunmuşlardır. Onlara göre kulda bir kudret vardır fakat bu kudret mahlûk olan iradeye bağlıdır.<sup>3</sup> Bu düşünceden yola çıkarak onlar, “insan fiillerinde muhtar, iradesinde muztardır” demişlerdir.<sup>4</sup> Böylece onlar kuldaki kudretin, iradenin ve kesbin mahlûk olduğunu söyleyerek fiilin gerçek failinin Allah olduğunu, failliğin kula nispetinin yalnızca mecazen sahih olabileceğini benimsemiş olmaktadır.

Mâturîdîler ise Eş’arîler’in insan fiillerinde müessir olan ‘yalnızca Allah’ın kudretidir’ ve Mu’tezile’nin ‘insan fiillerinde müessir olan yalnızca insandır’ görüşüne karşı, her ikisinin de, yani Allah Teala’nın ve insan kudretinin belli oranlarda müessir olduğu görüşünü kabul etmiştir.<sup>5</sup> Mâturîdîler, insanın fiillerini zorunlu-gayr-i ihtiyari (titreme hareketi gibi) ve ihtiyari fiiller olmak üzere iki kısma ayırırlar. Zorunlu fiiller üzerinde kulun hiçbir etkisi yokken, ihtiyari fiiller kulun iradesiyle meydana gelirler. Onlara göre fiili, insandaki potansiyel kudreti ve irade kabiliyetini –ki buna irade-i külliye denir– yaratan Allah’tır.<sup>6</sup> Fakat insandaki külli iradenin yapma veya terk etme şeklinde bir fiile fiile yönlendirilmesi kulun kendi eseridir. Mâturîdî kelâmında insandaki bu iradenin belli bir fiile yönlendirilmesi “kesb, cüz-i irade, azm-i musammam, tealluk ve kasd” gibi kavramlarla ifade edilmiştir<sup>7</sup> ve farklı kavramlarla ifade edilen bu kesb, mahluk değildir. Çünkü Mâturîdî’ye göre kesb/cüz-î irade mevcut bir şey değildir.<sup>8</sup> Fiil anında Allah’ın kulda yarattığı kudretin bir fiile yapma veya terk etme şeklinde yönelmesi bu kesbe bağlıdır. Kişinin sorumluluğunu yerine getirmesi, sevap ve ikab hep bunun üzerine bina edilir.<sup>9</sup> Eş’arîler’in aksine Mâturîdîler insanda ilahi yaratmadan bağımsız

---

<sup>1</sup> Tehnevî, age., IV, 5; Saim Kılavuz, age., s.169; Seyyid Bey, II, 131; Şehristanî, age., s. 93.

<sup>2</sup> Abdülkahir el-Bağdadi, age., s. 134.

<sup>3</sup> Abdülkahir el-Bağdadi, age., s. 102; Mustafa Sabri Ef. age., s. 55, 56.

<sup>4</sup> Seyyid Bey, age., II, 133.

<sup>5</sup> Pezdevî, age., s. 104.

<sup>6</sup> Sâbunî, age., s. 113.

<sup>7</sup> Mustafa Sabri Ef. age., s. 57; Kemal b. Hümmam, *el-Müsâyere*, s. 112; Seyyid Bey, age., II, 131, 140.

<sup>8</sup> Mustafa Sabri Ef. age., s. 56; Saim Kılavuz, age., s. 170; Kemal b. Hümmam, age., s. 113; Seyyid Bey, age., II, 144.

<sup>9</sup> Kemal b. Hümmam, age., s. 112; Taftâzânî, *Şerhu’l-akaid*, s.56; Semerkandi, *Mîzânu’l-usûl fi netâicu’l-ukul*, II, 243.

böyle bir kuvve (kesb) kabul ettikleri için insan, ‘fiilin hakiki failidir’ denilebilir. Bu durumda Allah’ın fiili yaratma, kulun fiili kesb anlamındadır.<sup>1</sup>

### 1.3.2. Güç Yetirilemeyen Şeyle Sorumlu Tutmak (Teklif-i Mâ Lâ-Yutak)

Kelâm kaynaklarında ‘kulların fiilleri’nden sonra incelenen “kulu güç yetiremeyeceği şeyle sorumlu tutmak” anlamına gelen teklif-i mâ-lâ-yutak konusu, aynı zamanda Usul-ü Fıkıh ilminin de konuları arasındadır çalışmamızın ana konusu olan ‘hüsün kubuh’ ile yakından ilgilidir. ‘İlahi hikmet’ ve ‘insan fiilleri’ konusu ile yakın münasebeti olan teklif-i mâ lâ-yutak konusu etrafında mezhepler farklı görüşler sergilemişlerdir. Kelamî mezheplerin bu konuda ortaya koymuş oldukları görüşler, zikredilen konularda ortaya koymuş oldukları görüşlere paralel olarak şekillenmiştir.

Kelâm ve Usul-u fıkıh kaynaklarında insanın güç yetiremeyeceği şeyler (mâ lâ-yutak) üçe ayrılır:<sup>2</sup>

1) Asgari derecede güç yetirilemeyen hususlar (edna mertebesi) : Haddi zatında aklen ve adeten insanın kudreti dahilinde olan, fakat Cenab-ı Allah’ın, ezeli ilminde gerçekleşmeyecek diye bilindiğinden dolayı imkansız olan (mümkün olmayan) şeylerle sorumlu tutmak gibi hususlardır. Örneğin Allah Teâlâ’nın ezeli ilmiyle ölene dek kâfir olarak kalan Ebû Cehil gibi bir kulu hakkında “iman etmeyecek kâfir kalacak, tövbe etmeyecek mücrim kalacak” diye bilmesi gibi. Bu durumda olan kimseye iman veya taat teklifinin aklen ve şer’an sahih olduğu konusunda Ehl-i Sünnet kelâmcıları, Mu’tezile kelamcılarının çoğu ve Hanefî usulcülerini arasında ittifak vardır. Ancak Bağdat Mu’tezilesi ‘Allah’ın mücrimi ve kâfiri iman etmeyecek veya tövbe etmeyecek diye bilmesi, mücrimden ve kafirden imanın veya taatın tahakkuk etmeyeceği anlamına gelir ki, tahakkuk etmeyecek olan bir şeyle kişiyi mükellef kılmanın bir faydası yoktur’ diyerek böyle bir kimseyi iman veya taat ile mükellef kılmanın doğru olmayacağını iddia etmişlerdir.

2) Orta derecede güç yetirilemeyen hususlar (evsâd mertebesi): Vasıtasız gökyüzüne yükselmek gibi aklen mümkün olsa bile adeten imkansız olan şeyler böyledir.

<sup>1</sup> Sâbunî, age., s. 114, Pezdevî, age., s. 104.

<sup>2</sup> Konuyla ilgili geniş bilgi için bak., Seyyid Bey, age., II, 236, 242; Şakiru’l-Hanbeli, *Usulü’l-fıkhu’l-islamî*, s. 83,85; Kemal İbn Ebi Şerif, *el-Müsamere*, s. 170, 171; Sâbunî, age., s. 118; Gazzalî, *el-İktisad fi’l-itikad*, s. 112, Beyrut, 1998; Amidî, *el-İhkam fi usuli’l-ahkam*, I, 179 .

Mâturîdîler ve Hanefî usulcüler böyle bir şeyle Allah'ın kulu mükellef tutmasını hem dinen hem de aklen caiz görmemişlerdir. Dinen caiz değildir; çünkü Cenab-ı Allah Kuran-ı Kerim'de kulları takatlerini yetmeyeceği bir şeyle mükellef kılmayacağını<sup>1</sup> ve kullarına hiçbir zorlamada bulunmadığını<sup>2</sup> beyan buyurmuştur. Bu gibi şeyler aklen de caiz değildir, çünkü teklif, kulu imtihan etmek için bir şeyi yapmasını istemektir. Kulun asla güç yetiremeyeceği bir şeyi ondan istemek ise hakîm ve âdil olan Allah için aklen çirkindir, uygun değildir<sup>3</sup> Eş'arî kelâmcıları ile Mütakellimin ekolüne mensup usulcülere göre ise bu gibi adeten güç yetirilemeyen fiillerle teklif, dinen vuku bulmasa da aklen mümkündür. Çünkü onlara göre esasen güç yetirilebilen (makdurattan olan) hiçbir fiil yoktur. Şöyle ki, bir fiile güç yetirebilmek (istitaat) fiilin tam gerçekleşmesi anında kula verilir. Kul ise fiil gerçekleşmeden önce o fiili yapmakla mükellef tutulmaktadır. Bu durumda fiil gerçekleşmeden önce verilen her mükellefiyetin teklif-i mâ lâ-yutak olması kaçınılmazdır. Ayrıca kula tam fiil anında verilen hadis kudret de onlara göre gerçek anlamda tesirsizdir. Çünkü fiilin asıl kâdiri, mucidi ve faili Allah'tır. Bu durumda kula teklif ister fiilden önce verilsin ister fiilden sonra verilsin bu, kulu başkasının –yani Allah'ın- fiiliyle mükellef kılmaktır.<sup>4</sup> Eş'arîler, Mâturîdîler ve Hanefî usulcülerin itiraz sadedinde dile getirdiği 'kulu mâ lâ-yutak ile sorumlu tutmanın Allah'ın hikmetine yakışmayacağı, bunun Allah için aklen kabih-çirkin olacağı' tezine karşı şunu ileri sürmüşlerdir. Teklif, Allah'ın kendi kulları üzerinde ve mülkünde tasarrufudur. Dilerse kuluna işi yapma takati verir, dilemezse vermeyebilir. Allah Teala ve fiilleri hakkında aklen bir kabihlik düşünülemez.<sup>5</sup> Gazzalî "el-İktisad" adlı eserinde Allah'ın kullarını güç yetirebilecekleri ve yetiremeyecekleri şeylerle mükellef tutabileceğini şu akıl yürütmeyle temellendirmiştir: "Teklif ilahî kelâmdır. Teklifin üç unsuru vardır. Birincisi, teklif eden (mükellif). Mükellifin şartı mütakellim olmasıdır. İkincisi, sorumlu olandır (mükellef). Mükellefin şartı kelamı anlamasıdır. Üçüncüsü, teklif/emr-i ilahidir. Teklifin şartı da anlaşılabilir olmasıdır. Teklif edilen emrin, yapılabilir olması (makdur) şart değildir."<sup>6</sup> Eş'arîler'in bu konuda getirdikleri

---

<sup>1</sup> el-Bakara, 2/286.

<sup>2</sup> el-Hacc, 22/78.

<sup>3</sup> Taftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşf-i hakâiki't-tenkîh*, I, 419; Amidî, *el-İhkam*, I, 179, 184; Seyyid Bey, age., II, 240.

<sup>4</sup> Fahreddin er-Razî, *el-Mahsul fi ilmi'l-usul*, II, 231,239; Amidî, *el-Ebkâr*, II, 604, 610; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 226.

<sup>5</sup> Pezdevî age., I, 282.

<sup>6</sup> Gazzalî, *el-İktisâd*, s. 112.



delillerden biri de Allah'ın, haber veremeyecekleri halde melekleri “*Bana haber verin bunların isimlerini*”<sup>1</sup> diye güç getiremeyecekleri bir şeyle sorumlu tutmasıdır. Mâturîdîler ise Allah'ın bu emirle maksadının melekleri sorumlu tutmak olmadığını, bilakis onların aczini ortaya koymak olduğunu söyleyerek kendilerine yapılan itirazı reddetmişlerdir.<sup>2</sup> Ayrıca Mâturîdî kelâmcılar istitaat meselesini işlerken, Hanefî usulcüler ise ‘emredilen şeyin (me’murun-bih) şartlarını işlerken, ilahî emirlerle mükellef olmanın sahih olmasını fiili işleme anındaki hadis kudrete değil de tekliften önce de kulda var olan ‘selametü’l-aza ve irtifau’l-mevâni’ anlamındaki istitaate/kudrete dayandırmışlardır.<sup>3</sup> Bu yüzden ilahî teklifin kulun takatini aşan bir teklif olduğu sonucuna ulaşmaktan uzak kalmışlardır.

3) Azami derecede güç yetirilemeyen hususlar (aksa mertebesi): Siyah-beyaz gibi birbirine zıt olan iki şeyi aynı anda bir araya toplamak gibi aklen ve âdeten imkânsız olan şeylerle sorumlu tutmak gibi hususlar bu kabildendir. Mâturîdî kelâmcılar ve Hanefî usulcülere göre Cenab-ı Allah'ın kullarını böyle bir şeyle mükellef kılması aklen ve dinen vuku bulmamıştır ve caiz de değildir. Onların bu konuda ileri sürdükleri delilleri evsâd mertebesinde verilen delillerin aynısıdır. İmam Gazali gibi bazı Eş’arî kelâmcılar bu tarz bir şeyle teklifin caiz olmadığını söylerken İmam-ı Eş’arî, Cüveynî (ö. 478/1085), Fahreddin Razi (ö. 606/1210) gibi bazı Eş’arî kelâmcıları da aklen ve adeten muhal olan şeyle kulu sorumlu tutmanın şer’an vaki ve caiz olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>4</sup>

### 1.3.3. Akıl ve Sınırı

Akıl sözlükte “kısıtlamak, yasaklamak, ahmaklığın zıttı, güzeli ve çirkini ayırt edebilme kuvveti, eşyanın kemal ve eksikliğini bilmek” anlamlarına gelmektedir.<sup>5</sup> Ayrıca akıl, sahibini helaka düşmekten koruduğu için sebat (tesebbüt) anlamına da gelmektedir.<sup>6</sup> Terminolojide ise birçok İslam filozofu ve kelâmcısı akıl terimini farklı şekilde tanımlamışlardır. Burada konu itibarıyla Mu’tezile, Eş’arî ve Mâturîdî kelâmcıların

<sup>1</sup> Bakara, 2/36.

<sup>2</sup> Sâbunî, age., s. 119; Habbâzî, *el-Hadi*, s.198, İstanbul, 2006.

<sup>3</sup> Taftâzânî, *Şerhu’l-akaid*, s. 61; Semerkandî, age., I, 243.

<sup>4</sup> Fahreddin Razî, *Mefatihü’l-gayb*, VII, 151; Cüveynî, *el-İrşad*, s. 226.

<sup>5</sup> İbn-i Menzur, age., IV, 3046; Zebidi, age., XXX, 18.

<sup>6</sup> Şeyh Müfid el-Fakih, *el-Akl fi usûli’-d-dîn*, s. 71.

yapmış oldukları bazı tanımları belirtip adı geçen kelâm ekollerinin akıl anlayışına kısaca değinilecektir.

Öncelikle şu iki hususu belirlemekte yarar var ki, akıl için hangi tarif yapılırsa yapılsın aklın insana Allah tarafından bahşedilen, anlama ve ayırt edebilme (temyiz), kendi alanı içerisinde amelî ve nazarî meseleleri keşf edebilme kabiliyeti olduğu noktasında İslam âlimleri arasında bir anlaşmazlık bulunmamaktadır.<sup>1</sup> İkinci husus ise ister İslam filozofları ister kelamcılar söz konusu edilsin birkaç istisna dışında İslam düşüncesinde akli gerçeğe varma noktasında insanın tek otoritesi olarak gören, vahiyden bağımsız salt akılcı bir anlayış yoktur.<sup>2</sup> İnsan aklının vahye ve peygambere ihtiyacı olmadığını savunan bir görüş, vahyedilmiş bir dine mensup olan bir topluluğa aidiyetini sürdüren herhangi bir kişi tarafından asla kabul edilemez.<sup>3</sup> Bunun yanında yine Haşeviyye ve Cehmiyye gibi aşırı bazı ekolleri saymazsak İslam düşüncesinde etkin olan akli tamamen dışlayan vahyin değerlendirilişinde ona hiçbir alan bırakmayan salt fideist (imancı) bir anlayışın var olduğu da kesin değildir. Şöyle ki, dinin anlaşılmasında akli/nazari düşünceye yer vermeyi eleştiren ehl-i hadisten olan İmam Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve kelamcıları eleştirmesiyle tanınan İbn Teymiyye gibi alimler bile kısmen akli düşünceye eserlerinde yer vermişlerdir.<sup>4</sup> Usul-ü fıkhıta kıyası kabul etmeyen, hakkında nas bulunan tüm İslamî konularda yalnızca lafızların zahirine bağlı kalan Zahirî mezhebinin kurucularından kabul edilen İbn-i Hazm'ın (ö. 456/1064) dahi zaman zaman temel akli mukaddimleri kullandığı, bazı müteşabih ayetlerin anlaşılmasında tevile başvurduğu bilinmektedir.<sup>5</sup> O halde genel İslam düşüncesi içerisinde kelâmçıların akıl karşısındaki tutumları ele alınırken 'düşünce sisteminde akla itibar etmeyenler' ile 'akla asla rol vermeyenler' diye kesin bir ayırım üzerinden değil de 'akla büyük oranda yer ayıranlar' ile 'akla kısmen yer verenler' diye bir ayırım üzerinden yola çıkmanın daha gerçekçi olacağını söyleyebiliriz. Düşünce sistemlerinde akli düşünceye büyük oranda yer veren Mu'tezile bir uca, akli düşünceye cüzî oranda yer veren hadisçiler ise diğer bir uca konumlandırıldığında, Eş'arîyye bu ikisi arasında

<sup>1</sup> Şeyh Müfid age., s. 71, 72.

<sup>2</sup> Bünyamin Abrahamov, *İslam Kelâmı*, trc. Emine Buket Sağlam, s. 73.

<sup>3</sup> Pessagno, "Mâturîdî'ye Göre Akıl ve Dinî Tasdik", trc. İlhami Güler, AÜİFD., c. XXXV, 1996, s. 425-435.

<sup>4</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-cehmiyye ve'z-zenâdika*, s. 95-99, Riyad, 2003; Saim Kılavuz, age., s. 471, Bünyamin Abrahamov, age., s. 13; Y. Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel" md., *DİA.*, II, 78; M. Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye" md., *DİA.*, XX, 412.

<sup>5</sup> M. Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, trc., Sıbğatullah Kaya, s. 54-57.

hadisçilere yakın noktada, Mâturîdiyye ise Mu'tezile'ye yakın nokta yer alır. Burada çeşitli tanımlar arasında sadece Mu'tezile Eş'arî ve Mâturîdî'nin akıl tanımı ve anlayışı üzerinde durulacaktır.

Akıl için bir çok tarif geliştirilen Mu'tezile ekolünde tek bir akıl anlayışının hakim olduğu söylenemez. İlk dönem Mu'tezile kelâmcılarından Ebu Huzeyl Allaf (ö. 235/849) akli, “insanın kendisi ile çevresinde bulunan canlı ve cansız varlıkları birbirinden ayırt edebildiği zorunlu bilgi, bilgi elde etme kuvveti ve his” olarak tanımlarken; Cahız (ö. 255/869) akli, “insanda anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücü” olarak tanımlamıştır. Son dönem Mu'tezile'den olan Ebu Ali el-Cübbai'nin (ö.303/915) akli, “bilgi” olarak isimlendirmesini benimseyen Kadı Abdülcebbar (ö.415/1025) ise akli, “mükellefin nazar ve istidlalde bulunmasını ve yaptığı fiillerden sorumlu tutulmasını sağlayan bilgilerin toplamı” olarak tanımlamıştır.<sup>1</sup>

Yapılan tariflerden de yola çıkarak Mu'tezile'nin akıl anlayışıyla ilgili olarak şunları söyleyebiliriz. Akli bir cisim kabul eden Nazzam (ö. 221/835) dışında genel olarak Mu'tezile âlimleri aklın araz olduğunu kabul ederler. Bunun dışında akli araz kabul eden Mu'tezile kelâmcılarının bir kısmı aklın insanın hem düşünce üretimine hem de eylemde bulunmasına yön veren bir “güç (kuvve)” olduğu üzerinde dururken, bir kısmı da aklın ilimle eşdeğer olduğu hususu üzerinde durmuştur. Aklın, “bilmek” olduğuna vurgu yapan Mu'tezile kelâmcıları bununla Aristo'nun “akıl kuvvettir” şeklindeki düşüncesini eleştirmeyi hedeflemişlerdir.<sup>2</sup> Bu durum onların akli bilgidен tamamen müstakil, ayrı bir kuvvet olarak kabul etmedikleri anlamına gelir. Çünkü onlara göre aklın kendi başına bir kuvvet olduğunu kabul etmek, kişiyi, aklen tekamül etmeden gücünün yetmeyeceği bir şeyle sorumlu tutmak gibi yanlış bir sonuca götürecektir. Zira akıllı bir kimse için zorunlu olan ilk şey Mu'tezile'ye göre Allah'ı tanımaktır.<sup>3</sup> Bilgi sahibi olunmadan Allah'ı ve eşyayı tanımak mümkün olamayacağı için, bilgidен mücerred olan akla Allah'ı tanıma zorunluluğunu yüklemek açıkça teklif-i ma-layutak olacaktır. Bu durumda aklın bilgidен ayrı başlı başına bir güç olduğu düşüncesi onlara

<sup>1</sup> Hüsnü Zeyne, *el-Akl-ü inde'l-Mutezile*, s. 33; Ramazan Altıntaş, “Mu'tezile'de Akıl Anlayışı”, s. 3, *Sempozyum Bildirileri*, Elazığ, 2004.

<sup>2</sup> İlyas Çelebi, *Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, s. 27; Ramazan Altıntaş, a.g.m., *Sempozyum Bildirileri*, Elazığ, 2004, s. 4-5; Ayhan Tekineş, “İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar”, *Divan*, sy, I, 2001, s. 203; Y. Şevki Yavuz, “Akıl” md., *DİA.*, II, 242.

<sup>3</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerh-u Usûli'l-hamse*, s. 39.

göre doğru değildir.<sup>1</sup> Burada Mu'tezile'nin akıl-bilgi-teklif arasında sıkı bir ilişki kurduğu görülmektedir.<sup>2</sup>

Mu'tezile'nin akıl anlayışıyla ilgili vurgulanması gereken en önemli husus onların akla vahiy karşısında vahiyden daha güçlü bir konum atfetmeleridir.<sup>3</sup> Mu'tezile'de ilk defa akli bilgiyi dini bilginin önüne geçiren kişi Sümame b. el-Eşres (ö. 213/828) olarak gösterilmektedir. Bu konuda Sümame, "eğer din olmasaydı ve Allah hakkındaki bilgi peygamberlerce getirilmeseydi, O'nu bilmek yine de akıl için zorunlu olacaktı" demektedir. Çünkü akıl onlara göre eşyanın özündeki güzellikleri (hüsün) anlayabilecek kuvvettedir. Buna göre Allah'ı bilmek de bu güzellikler cümlesinden olduğu için vahiy gelmese bile aklın Allah'ı bilmesi yine de zorunludur.<sup>4</sup> Şehristani "el-Milel ve'n-Nihal" isimli eserinde bu düşünceyi şöyle ifade eder; "Marifet (bilgi) kaynakları ve nimete karşı şükretmenin din gelmeden önce de gerekli olduğunu ittifakla kabul eden Mu'tezile, iyilik ve kötülüğün (hüsün ve kubuh) akılla bilinmesinin zorunluluğunu ortaya koymuş, iyiyi yapma ve kötüden kaçınmanın zorunlu (vacip) olduğunu belirtmiştir."<sup>5</sup>

Abrahamov'un "*Usul-ü Hamse*"nin şarihlerinden Zeydî Manekdim'den (ö. 426/1034) yaptığı nakile göre "Allah bilgisi yalnızca akli delil ile kazanılır." Bu noktada Manekdim dört delilden bahseder: akıl, Kur'an, sünnet, icma'. O, Allah bilgisinin son üç delille elde edilemeyeceğini, zira onların bilginin dalları (furu'), aklın ise kökü (asıl) olduğunu, 'asl'ın tasdiki için 'furuat'ın kullanılmasının düşünülemeyeceğini belirtmektedir.<sup>6</sup> Buradan da anlaşılmaktadır ki Mu'tezile nassı, aklın sıhhatini tasdik için bir ölçü kabul etmek yerine, akli nassın sıhhati için bir ölçü kabul etmiştir. Bundan dolayı da aklın vahiyle tenakuz halinde olduğu yerlerde çözüm akıldan yana olmuştur.<sup>7</sup> Mu'tezile'ye göre akli ilkeler ile elde edilen bilginin, bir başka deyişle apaçık olan bilginin (bedahetü'l-akl) ayrıca delil ile isbat edilmesi gerekmemektedir. Bu nedenle Mu'tezile çelişkili delilleri veya çeliştiğini öne sürdükleri haberleri, aklın çelişmezlik

<sup>1</sup> Ramazan Altıntaş, agm., *Sempozyum Bildirileri*, Elazığ, 2004, s. 6.

<sup>2</sup> Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI, 371.

<sup>3</sup> Bünyamin Abrahamov, age., s. 75; Ebu'l Vefa Taftâzânî, age., s. 156; Ramazan Altıntaş, agm., *Sempozyum Bildirileri*, Elazığ, 2004, s. 8.

<sup>4</sup> Ramazan Altıntaş, agm., *Sempozyum Bildirileri*, Elazığ, 2004, s. 2.

<sup>5</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 58.

<sup>6</sup> Bünyamin Abrahamov, age., s. 74.

<sup>7</sup> Bünyamin Abrahamov, age., s. 75; Muhammed Fuâdî, *Menhecü Tefsiri'l-Kadı Abdülcebbar*, s. 4.

ilkesine aykırı olduğu gerekçesiyle kabul etmemiştir.<sup>1</sup> Örneğin Mu'tezile genel olarak cebir, Allah'ın cisme benzetilmesi (teşbih) veya şefaatta ilgi hadisleri akla aykırı olmaları hasebiyle reddetmişlerdir.<sup>2</sup> Bundan dolayı Şehristanî Mu'tezile ile ilgili “Onlar adeta akılcı bir din vaz ettiler; nebevi dini reddettiler. Onların bakış açısında hükümlerin tesbiti vb. konularda akıl egemen oldu” ifadesini kullanmıştır.<sup>3</sup>

Mu'tezile'nin rasyonalist bir mezhep gibi algılanmasına yol açan bu gibi yorumlarının asıl amacının nakli akıl karşısında geçersiz kılmak değil, aksine vahyin herkes tarafından anlaşılıp kabul edilmesi gereken esaslar getirdiğini, yani vahyin makuliyetini, kabul edilebilirliğini açığa çıkarılması olduğu söylenebilir. Görgün'ün bu konudaki şu tespiti oldukça yerindedir: “Genel olarak Mu'tezile'nin özel olarak da Kadı Abdülcebbar'ın hüsün ve kubuh anlayışlarını anlamaya çalışırken dikkat edilmesi gereken en önemli husus, bunların yepyeni ve kendi başına müstakil bir doktrin geliştirmek ve buna dayanarak rasyonel bir toplum oluşturmak gibi iddialarının olmaması, aksine mevcut toplumsal düzeni tarihi ve mevcut hali ile özellikle de esası doğrudan din olan ve ümmetin üzerinde icma ederek tevatüren naklettikleri hususları başında doğru olarak kabul etmeleri, ancak bunların makul bir açıklamasını yapmaya çalışmalarıdır.”<sup>4</sup> Öte yandan Kadı Abdülcebbar aklın güzeli ve çirkinini bilişinin “icmalî bir biliş” olduğuna dikkat çeker ve vahyin bu icmalî bilgiyi tafsîl ettiğini ifade eder. O “Şerh-u Usul-ü Hamse”de şöyle demektedir; “Faydalı hayırlının (maslahat) vacip oluşu ve zararlı ve şerlinin (mefsede) çirkin oluşu akılda yerleşik (mütekarrar) durumdadır. Fakat bizim için aklen net ve kesin olarak “şu maslahattır, şu mefselettir” demek mümkün olmadığı için Allah bize bunları bildirmesi için peygamberleri göndermiştir.”<sup>5</sup> Buna göre, Mu'tezile vahiy gelmeseyse bile akıl maslahatı mefseleti bilir derken, aklın bu potansiyele sahip olduğunu fakat bu potansiyelin ortaya çıkarılması için vahyin gelmesinin zorunluluğunu kastetmektedirler. Bundan dolayı onlar, Allah'ın kullara peygamberler göndermesinin vacip olduğunu söylerler.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Ayhan Tekineş, agm., *Divan*, sy., I, 2001, s. 207-208.

<sup>2</sup> Abdülmecit Cevzî, *Mekânetü'l-akl fi felsefeti'l-Câhiz*, s. 55.

<sup>3</sup> Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe Vahiy-Akıl İlişkisi*, s. 92.

<sup>4</sup> Tahsin Görgün, “Hüsün- Kubuh Meselesi -Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Bir Tahlili”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. V, 2001, s. 76.

<sup>5</sup> Kadı Abdülcebbar, age., s. 565.

<sup>6</sup> Kadı Abdülcebbar, age., s. 564.

Mu'tezile'nin akıl anlayışıyla ilgili olarak dikkat çekilmesi gereken bir başka husus ise onların irade anlayışlarının akıl anlayışları ile irtibatlı oluşudur. Bu noktada, Mu'tezile'ye göre insan eşyanın özündeki güzelliği ve çirkinliği akli ile idrak edebilir. Bundan dolayı da o herhangi bir işi fiilen yapma veya yapmama noktasında (fiil ve terk) hem de onu irade edip etmemede cebir altında (muzdar) değil, ihtiyar sahibidir. İradesinde cebir altında (muzdar) olan bir kimsenin eşyanın güzelliğini veya çirkinliğini vahiy olmasa bile akıyla bilebilir olmasının mantıklı bir açıklaması yoktur. Zira akıl tek başına güzeli e çirkinini bilebilse de insanın iradesi cebir altında olduğundan güzel veya çirkin olarak idrak ettiği şeyi seçme imkânı olmayacaktır. Binaenaleyh akıl güzeli ve çirkinini idrak eder, irade insanı fiile yöneltir ve insan fiili kendi kudretiyle ortaya koyar.

Ayrıca Mu'tezile'ye göre istitaat fiilden öncedir. İstitaatın insanların fiillerinin oluşmasında ilahi yaratmadan müstakil bir yeterliliğe sahip olduğu kabul edilince, akıl gücünün de doğruları bilmede yeterli olacağına kabul edilmesi de kaçınılmaz olacaktır.<sup>1</sup>

Eş'arîler'in konuya yaklaşımına gelince, öncelikle şu hususu belirtmekte yarar. Eş'arî kelâmcıları akıl konusunu daha çok ilimin, ilmin kısımlarının ve ona ulaşma yollarının (medarik) işlendiği yerlerde ve 'nazar' kavramı etrafında incelemişlerdir. Onlar ilmi, zarurî ve kesbî (nazarî) diye iki kısma ayırırlar. Zarurî ilim, insanın kudreti olmaksızın kendisinde hasıl olan bilgidir. Nazarî (kesbî) ilim ise insanın hadis kudreti ve kesbi ile hasıl olan ilimdir. Bu durumda nazarî bilginin elde edilmesinin aracı olan 'nazar'ın ne olduğunun bilinmesi gerekir. Amidî'ye göre nazar, "akılda kendiliğinden mevcut olmayan bilgiyi tahsil etmek için, var olan (kat'î) ve zannî bilgileri düzenlemesi için akli harekete geçirmektir."<sup>2</sup> Dolayısıyla Eş'arîler bizatihi aklın kendisi üzerinden değil de aklın faal hali olan 'nazar' üzerinden aklın sınırını, yetki ve görevini tartışırlar.

Mu'tezile'de olduğu gibi Eş'arîler'in de üzerinde ittifak ettikleri tek bir akıl tarifi ve anlayışının olduğunu söylemek güçtür.<sup>3</sup> Onlardan bazıları akli fitrî bir güç (gariza) kabul ederken, bazıları "mutlak olarak bilmek" şeklinde anlamışlardır.<sup>4</sup> Eş'arî kelâmcı Seyyid Şerif Cürcanî (ö. 816/1413) ise akli "zatî olarak maddeden bağımsız, fiil halinde

<sup>1</sup> Ayhan Tekineş, agm., *Divan*, sy., I, 2001, s. 209.

<sup>2</sup> Amidî, age., I, 73.

<sup>3</sup> Ramazan Altıntaş, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", CÜİFD., sy., II, 2001, s. 118.

<sup>4</sup> Amidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I, 67-68.

madde ile berber olan cevher” diye tarif etmiştir.<sup>1</sup> Bakıllanî, Cüveynî ve Amidî’nin (ö. 631-1233) yapmış oldukları ve Eş’arî mezhebi içinde de kabul gören görüşe göre akıl “bazı zaruri bilgilerden ibarettir.”<sup>2</sup> Amidî bu tarifi şu şekilde ifade etmiştir: “akıl, anlayış (idrak) mekanizması kemale erdikten sonra insanın kendilerinden hâlî kalamayacağı ve hayvanlarda asla bulunamayacak olan zaruri bilgilerden ibarettir.”<sup>3</sup> Görüldüğü gibi Eş’arîler akıl ile bilgi arasında doğrudan bir irtibat kurarak hem aklın bilgi edinme gücüne sahip bir potansiyel kuvve olduğuna hem de bazı temel bilgilerin kendisi olduğuna dikkat çekmişlerdir.

Eş’arîler’e göre Allah’ı bilmek (marifetullah) için nazar (akıl yürütme) vaciptir. Kur’an-ı Kerim’de birçok ayet akıl yürütmeyi, nazarı emretmektedir.<sup>4</sup> Ayrıca marifetullah vacip ise, vacip olan bir şeyi yerine getirmenin kendisine bağlı olduğu şey de –ki burada kastedilen marifetullahın kendisine bağlı olduğu ‘nazar’dır- vacip olmalıdır.<sup>5</sup> Bundan dolayı nazar ve istidlalde bulunmadan iman eden mukallidin imanı Eş’arîler’in geneline göre geçersizdir.<sup>6</sup> Fakat marifetullahın vacip olmasının kaynağı Mu’tezile’nin aksine akıl değil dindir. Eş’arî’nin, itikattaki görüşlerini paylaşan İmam-ı Şafii de (ö. 204/819) kendisine nispet edilen “*Fıkhu’l-Ekber*”inde Allah’ı bilmenin mükellefe ancak akıl, ilim, kudret, buluş ve ilahi emir şartlarının tamamlanmış olması durumunda vacip olacağını ifade etmektedir.<sup>7</sup> Eş’arîle’e göre nazar fasid ve sahih olmak üzere ikiye ayrılır. Amidî’nin belirttiğine göre sahih nazarın üç şartı vardır. Bunlar: akıl, uyku, gaflet, ölüm, cehalet ve şüphe gibi nazarla çelişen engellerin ortadan kalkması ve delilin medluluna şüpheden uzak şekilde delalet etmesidir. Bu şartlar tamam olmadığında nazar fasid, şartlar tamam olursa nazar sahihtir ve sıhhatli bilgiyi üretir.<sup>8</sup> Nazarî düşünceye önem vermelerinden dolayı Eş’arîler, itikadî konuları Kur’an ve hadislerde geçtiği şekilde ele almalarıyla birlikte yine bunları Kur’an ve hadislere ters düşmeyecek şekilde akli ve mantıki deliller ile de açıklama yoluna gitmişlerdir. Onlar nas karşısında akli hakem değil, nasları anlayan ve teyid eden bir alet olarak kabul etmişlerdir.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Cürcanî, *T’arifât*, s. 228.

<sup>2</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 15; Amidî, *age.*, I, 72.

<sup>3</sup> Amidî, *age.*, I, 72.

<sup>4</sup> el-Bakara, 2/269; Yunus, 10/101; el-Müminûn, 23/80; er-Rum, 30/50 ayetleri örek olarak verilebilir.

<sup>5</sup> Cüveynî, *age.*, s. 8; Amidî, *age.*, I, 92.

<sup>6</sup> Şeyhzade, *Nazmu’l-ferâid*, s. 40.

<sup>7</sup> İmam-ı Şafii, *el-Fıkhu’l-ekber*, s. 3-4.

<sup>8</sup> Amidî, *age.*, I, 66, 72.

<sup>9</sup> Emrullah Yüksel, “Eş’arîler ile Mâturîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları”, EAUİFD., sy., IV, 94-95.

Eş'arîler Mu'tezile gibi akli nakle hâkim konuma getirmiş olmasalar da, onlar da nazarı ve istidlâlî düşünceye oldukça önem vermişlerdir. Fakat bu nazarı düşüncenin hangi konuları kapsayacağı tartışmalıdır. Bakıllanî (ö. 403/1013) fiilin failine delaleti ve fiilden yola çıkarak failin kudreti, canlı olduğu, ilmi ve iradesi gibi sıfatların sırf sahih nazarla bilineceğini ifade etmiştir. O daha sonra hakkı batıldan ayıran yolların beş tane olduğunu ve bunların Kitap, sünnet, icma', kıyas ve akli çıkarımlar (hucecü'l-akl) olduğunu belirtir.<sup>1</sup> Aynı şekil de o peygamberlerin Allah'ın elçileri olmalarını akılla bilinebilecek hususlar kategorisinde değerlendirmektedir.<sup>2</sup> Cüveynî'nin şöyle demektedir: "Sadece akılla idrak edilen hususlara gelince, Allah'ın keliminden ve O'nun doğrulukla muttasıf olmasının gerekliliğini bilmekten önce gelen dindeki her bir kaide akılla bilinir. ... Yalnızca sem' ile idrak edilen hususlara gelince meydana gelmesi aklen imkânsız olmayan fakat yalnızca sem' ile tesbit edilmesi vacip olan hususlardır. Bütün teklifi hükümler bu kısma girer, husun, kubuh, hazr, nedb, ibaha gibi."<sup>3</sup> Abdülkahir el-Bağdadî (ö. 429/1037-38) de âlemin hadisliğı, âlemi var edenin öncesizliğı/kıdemi, birliğı/tevhidi, sıfatları, adaleti, hikmeti, O'nun kullarını sorumlu tutabileceğı, mucize delili vasıtasıyla, gönderdiği peygamberlerinin doğrulunun bilinmesini akli düşüncenin alanına dahil etmiştir.<sup>4</sup> Gazzalî ise zaruri olmayan yoldan (nazari olarak) bilinenleri sırf akılla bilinenler, sırf din ile bilinenler, akıl ve sem' ile bilinenler diye üç kısma ayırdıktan sonra yalnız akılla bilinenleri âlemin sonradan var ediliğı (hadisliğı), onu ihdas eden muhdisin varlığı, kudreti, ilmi, olarak sıralamıştır. Gazzalî, bu hususların aklen sabit olmadıkça dinin de sabit olamayacağını söyler. Çünkü din Şari'in kelamı üzerine bina edilir. Şari'in kelamı aklen ispat edilmezse ona bağıli olarak şeriatın da ispatı söz konusu olamayacaktır.<sup>5</sup> Görüldüğü üzere Eş'arî kelâmcılar, nakil (vahiy) olmadan da aklın birçok hususu bilebileceğini belirtmişlerdir. Ne var ki, bu noktadaki görüşleri Mu'tezile'nin görüşüyle paralel halde gözüксе bile Eş'arî kelâmcılar, ibadetin gerekli oluşu (vücubu), mükafat-ceza, eşyanın özündeki güzellik ve çirkinliğin (husün-kubuh) izafiliğı ve itikadi meseleleri nakli esas alarak değerlendirme gibi konularda Mu'tezile'den ayrılmaktadır.

<sup>1</sup> Bakıllanî, *el-İnsaf*, s. 19.

<sup>2</sup> Cemalettin Erdemci, "Kelam İlminde Aklın ve Naklin Etkinliğı Problemi", FÜİF., Elazığ, 2004, s. 335.

<sup>3</sup> Cemalettin Erdemci, agm., FÜİF., Elazığ, 2004, s. 337.

<sup>4</sup> Abdülkahir el-Bağdadî, *Usûlü'd-dîn*, s. 15.

<sup>5</sup> Gazzalî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 132.



İtikadî konuların değerlendirilmesinde naklin mi aklın mı belirleyici olduğu meselesinde Eş'arî düşüncede genel kabul gören tek bir anlayıştan söz etmek zor gözükmektedir. Örneğin İmam-ı Eş'arî Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra yazdığı "el-İbane" adlı eserinde tevilden uzak, İmam Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine muvafık olarak selefi bir duruş sergilemiştir ve ayetlerin anlaşılmasında aklî teville/açıklamalara başvuranları eleştirmiştir.<sup>1</sup> Fakat O, kendi mezhebi teşekkül edip güçlendikten sonra yazmış olduğu "el-Luma" adlı eserinde Selefiyye'nin karşı olduğu nazar ve istidlale sıkça başvurmuş, nazari/aklî düşünceyi eleştirenlerin karşısında yer almış ve akıl ile nakil arasını dengelemeye çalışmıştır.<sup>2</sup> Eş'arî'ye benzer şekilde Bakillanî de akidenin isbatında naklî delilleri kullanmaya ihtimam göstermiş, ama aklî delilleri ihmal etmemiştir. Allah'ın sıfatlarını isbatta olduğu gibi genellikle aklî delilleri naklin hizmetinde kullanarak veya Allah'ın vahdaniyetinin isbatında olduğu gibi sırf aklî delille (tamanu' delili) akıl ve nakil arasını dengelemeye özen göstermiştir.<sup>3</sup> Fakat daha sonraki Eş'arî kelâmcılarda Eş'arî ve Bakillanî tarafından gözetilmeye çalışılan bu denge aklın nakle ağır basmasıyla bozulmuştur.<sup>4</sup> Örneğin Abdülkahir el-Bağdadi, şer'i ilimlerin istidlale (nazara) isnat ettiğini belirtir. Çünkü ona göre dinî ilimler nübüvvetin sıhhatine, nübüvvetin sıhhati ise nazara (istidlale) bağlıdır.<sup>5</sup> Fahreddin Razî (ö. 606/1209) ise kesin aklî delillerin naklin zahiriyle çelişmesi durumunda naklin reddedilmesi veya tevil edilmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü ona göre naklin zahirinin doğruluğu, Allah'ın varlığının, sıfatlarının ve peygamberin mucizelerinin sıdkına delâletinin kesin akli delillerle ispatına bağlıdır. Eğer nakil karşısında akla eksiklik izafe edecek olursak bu hem akla hem de nakle eksiklik izafe etmek anlamına gelir ki bu batıldır.<sup>6</sup> Ayrıca Razî müteşâbih haberlerin de tevil edilmesin gerekli olduğunu delilleriyle birlikte eserinde serdetmektedir.<sup>7</sup> Benzer şekilde Gazzalî de aklın, muhtevasını muhal gördüğü durumlarda dini bilginin (sem') tevil edilmesini gerekli görür. Mesela o teşbih bildiren hadislerinin çoğunun sahih olmadığını, sahih olanların ise Mu'tezile'nin aksine tevil edilmesi gerektiğini belirtir.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Eş'ari, *el-İbâne*, s. 50-59, Beyrut, 2003.

<sup>2</sup> Eş'ari, *el-Luma'*, s. 3-4, 22-23, Mısır, 1955.

<sup>3</sup> Cudi Selahattin, *el-İmam Ebu Bekir Bakillânî ve Arâuhu'l-Kelâmiyye*, I, 84, Mekke, 1989.

<sup>4</sup> Ramazan Altıntaş, "Kelami Epistemolojide Aklın Değeri", CÜİFD., sy., II, 2001, s. 118.

<sup>5</sup> Abdülkahir el-Bağdadi, age., s. 14-15.

<sup>6</sup> Fahrettin er-Râzî, *Esasü't-takdis*, s. 220-221, Kahire, 1986.

<sup>7</sup> Fahrettin er-Râzî, age., s. 105.

<sup>8</sup> Gazzalî, age., s. 133.

Bütün bunlardan Eş'arî düşüncesinin gelişim sürecinin aklın emr-i ilahiye anlamaya yarayan bir vasıta olarak kullanıldığı; akıl ile naklin dengelenmeye çalışıldığı, fakat bu dengenin ilk zamanlarda nakilden yana daha sonra da akıldan yana bozulduğu bir süreç olduğu anlaşılmaktadır. İlginçtir; Eş'arî kelimelerinde, akla çokça önem verilmesine, hatta sahih nazarın verilerini kesin (kat'î) kabul eden Eş'arîler'in, Şeyhzade'nin (ö. 1078/1667) belirttiğine göre naklî delilleri zannî kabul etmelerine rağmen<sup>1</sup> hüsün ve kubhun zatî olduğunu ve aklen bilinebileceğini söyleyen Eş'arî bir âlim neredeyse yok gibidir. Eş'arîler'in hüsün ve kubhun eşyada zati olmadığına ve aklın hüsün ve kubuhu bilemeyeceğine dair görüşlerinin kaynağı onların akli yeterli görmemeleri değil, insan fiilleri ve ilahi hikmet, adalet- zulüm (ta'dil tecvir) konuları işlenirken üzerinde durdukları Allah'ın irade ve kudretinin sınırlandırılmaması hususundaki hassasiyetleri olsa gerektir.

Mâturîdî kelamcılarının akıl ve aklın yetkinliği anlayışına gelince, onlar birbirine yakın olmakla birlikte akıl için farklı tarifler yapmışlardır. Debbûsî (ö. 432/1039), akli "deliller üzerinde yoğunlaştığında nazarla gerçeğin farkında olan ve duyular ötesindeki şeyleri idrak eden kalpteki bir nurdur" şeklinde tarif etmiştir.<sup>2</sup> Pezdevî (ö. 400/1009) ise ise akli "latif olan, parlayan ve yeri baş olan bir cisimdir ki, eseri kalpte zahir olur ve kalp aklın nuruyla eşyayı idrak eder" diye tarif etmiştir.<sup>3</sup> Beyazizade (ö. 1097/1686) "akıl, varlığı zorunlu olan Allah'ı ve Allah'ı bilmeye bağlı olan bazı güzellikleri bilme aracı" diye akli mahiyeti itibarıyla değil de bazı fonksiyonlarıyla tarif etmiştir.<sup>4</sup> Mezhep Mezhep sahibi İmam-ı Mâturîdî (ö. 333/944) akıl için net bir tarif vermemiştir. Çünkü ona göre akıl kendi keyfiyetini ve mahiyetini anlamaktan aciz ve cahildir. Mâturîdî aklın daha çok işlevini ve bazı özelliklerini vurgulayarak anlaşılmasını sağlamaya çalışmıştır. Örneğin ona göre akıl âlemin bir parçasıdır, hadistir, dolayısıyla idrak gücü sınırlıdır, her şeyi bilemez. Akıl yararlı ile zararlıyı iyi ile kötüyü ayırt etmede kullanılması gereken bir vasıta. Onun yegâne işlevi analiz gerektiren nesne ve

<sup>1</sup> Şeyhzade Abdurrahim, age., s. 42.

<sup>2</sup> Debbûsî, *Takvimü'l-edille*, s. 465, Beyrut, 2001.

<sup>3</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 212, Beyrut, 1997.

<sup>4</sup> Beyazizade, *İşarâtü'l-merâm*, s. 59.

olayları analiz etmek (tefrik), birleştirilmesi ve sentezlenmesi gerekenleri birleştirmektir (telif).<sup>1</sup>

Kaynaklarda Mâturîdî kelâmcılar da Eş'arî kelamcıları gibi akıl meselesini daha çok ilmin hakikatının ve ilim elde etmenin yollarının açıklandığı noktalarda incelemişler ve akıl teriminden çok aklın faal-aktif olduğu "nazar" terimi üzerinde durmuşlardır. Bu tutum her iki ekolün de 'bizatihi akıl'dan ziyade aklın faal halini önemseyip ön plana çıkarmak istediklerini gösterir.<sup>2</sup>

Aklıl ve nakli değerlendirmede Ehl-i Hadis ile Mu'tezile'nin arasında olan Eş'arî ve Mâturîdî mezheplerinden, Eş'arî mezhebi ehl-i hadise yakın dururken, Mâturîdî ise Mu'tezile'ye yakın bir düşünceyi benimsemiştir. Eş'arî kelamcıları gibi Mâturîdî kelamcıları da aklî düşüncenin geliştirilmesine katkıda bulunmuş, akıl ile nakil arasındaki dengeyi korumaya özen göstermişlerdir. Mâturîdî kelâmında sem' (vahiy) ve akıl dinin bilinip anlaşılmasının iki temel kaynağıdır.<sup>3</sup> Şeriat gelmeden önce de akıl Allah'ı bilmekle (marifetullah) ile mükelleftir.<sup>4</sup> Çünkü Mâturîdîler'in çoğunluğuna göre akıl Allah'ın varlığını anlayabilecek niteliktedir. Yaratıklara bakıp akıl yürüterek bunu anlamak insanın özelliklerinden biridir. Şu halde Mâturîdîler'e göre akıl yalnızca bir alet olmayıp bazı şeyleri şeriat bildirmezden önce de anlayabilir.<sup>5</sup> Debbusi, "Takvimü'l-Edille" adlı eserinde kişiye din gelmemiş olsa sırf akılla bilinebilecek zorunlu (vacip) ve mahzurlu (haram) olan şeyleri ayrı ayrı sayar. Ona göre kişinin kendini kul olarak bilmesi, Allah'ı ilah olarak tanınması ve kulluğun, ölüm gelene kadar imtihan için olduğunu bilmesi, aklın yapılmasını kesin olarak zorunlu kıldığı şeylerdir. Tağuta iman etmek, yaratılışın yalnızca dünya hayatı ve şehvi duyguları tatmin için olduğuna inanmak, yaratıcıyı ve ceza günü için dirilişi inkar etmek de aklın zorunlu olarak idrak edip yasakladığı hususlardır.<sup>6</sup>

Mâturîdî kelâmcılar aklın (nazarı'l-akl) sahih bilgiyi edebilecek kabiliyette olduğu hususunu daha çok nazarın bir bilgi kaynağı olduğunu kabul etmeyen gruplara karşı

---

<sup>1</sup> Sönmez Kutlu, "Mâturîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmede Katkısı", *e-Makalat*, sy., I, (Bahar 2009), s. 11; Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 5-6.

<sup>2</sup> Hanifi Özcan, Mâturîdî'de Bilgi Problemi, s. 93, İstanbul, 1993; Musa Koşar, "Mâturîdî'de Akılcılık ve Uygulama Alanları", *SDÜİFD*, sy., XVII, 2006/2, s. 29.

<sup>3</sup> Mâturîdî, *age.*, s. 5.

<sup>4</sup> Debbusî, *age.*, s. 461, Pezdevî, *age.*, s. 214; Beyazizade, *age.*, s. 59.

<sup>5</sup> Emrullah Yüksel, *agm.*, *EAUİFD.*, sy., IV, s. 100.

<sup>6</sup> Debbusî, *age.*, s. 456.

yapmış oldukları reddiyeler üzerinden temellendirirler. Onlar bu konuda şu şekilde akıl yürütürler. İlk olarak, nazarı (istidlal) inkâr etmek nihayetinde yine nazara bağlıdır, “nazar” duyu ve haberle de inkâr edilemeyeceğine göre nazarın müstakil bir bilgi kaynağı olduğu reddedilemez. Hatta İmam-ı Mâturîdî, nazar sonucu Allah’ın emir ve yasaklaması ile şeytanın kuruntusunun birbirine karışabileceğinden yola çıkarak nazarı reddedenlerin bu iddialarını ‘şeytanın kuruntusu (hatır)’ olmakla itham etmiştir.<sup>1</sup> Nazarın bir bilgi/ilim sebebi olduğunun bir delili de “deneme” metodudur. Şöyle ki, nazarı düşünceye başvuran, nazarın bütün şartlarını kendinde bulunduran kişi şüphesiz ki bir bilgiye ulaşır. Bu da nazarın bilgi yollarından biri olduğunun delilidir. Ayrıca Mâturîdîler’e göre insan fitrî olarak nazari yoldan bilgiye ulaşabilecek bir yapıda yaratılmıştır.<sup>2</sup> Mâturîdîler, ‘akıllar farkı farklı oldukları için bu farklı akılların çıkarımları da birbirinden farklı olmaktadır; bu yüzden akıl/nazar sahit bir bilgi kaynağı olamaz’ şeklinde yapılan itirazı da kabul etmezler. Çünkü bu durum nazarın bizzat kendisinden değil sahit bilgi üretme şartlarının tamamlanmamış olmasından kaynaklanır. Bu noktada onların da Eş’arîler gibi nazarı, sahit ve fasid diye iki kısma ayırdıklarına şahit oluyoruz. Sahit nazar, istidlal edilen bir mesele hakkında şartlı bilgi sahibi olunmaması, delillerin doğru kullanılması ve nazarı neticeye ulaştıracak olan mukaddimelerin aklî temelden kopmamaları gibi şartları kendinde bulunduran nazardır. Bu şartlardan birinin yokluğu durumundaki nazar da fasid geçersiz nazardır.<sup>3</sup> Üsmendî “*Lübabü’l-Kelâm*” adlı eserinde bunun örneği şöyle vermektedir; “Bir putperest (Senevî) iç dünyasını (tabiat/mizac) gözlemlediğinde onu elem ve kederlerden nefret edici bir yapıda bulur. Sonra aklına yönelir ve akli da bu âlemin bir yaratıcısının olduğuna, bu yaratıcının da kötülük yapmayan hakîm bir zat olduğuna hükmeder. Bu şekilde bir nazar/akıl yürütme ile âlemde biri hayrı var eden diğeri şerri var eden iki yaratıcının olduğu sonucuna ulaşır. Bu nazar fasittir; çünkü ilk mukaddimedede nazar aklî temellendirmeden koparılmış, mukaddime kurulurken akla değil tab’a (mizaca) itimat edilmiştir. Eğer her mukaddimedede akla itimat edilseydi ve nihayetinde de elemelerin

---

<sup>1</sup> Mâturîdî, age., s. 208.

<sup>2</sup> Mâturîdî, age., s. 17; Ebu’l-Muin en-Nesefî, *Tabsiratü’l-edille*, I, 27-29, Ankara, 2004; Üsmendî, *Lübabü’l-keâm*, 41, İstanbul, 2005.

<sup>3</sup> Habbâzî, *el-Hadî*, s. 12-13; Nesefî, age., s. 31.

faydalı sonuç doğurabileceklerinden hareketle hikmetli ve güzel oldukları anlaşılabilseydi, elbette yanlış sonuca varılmayacaktı.”<sup>1</sup>

Mâturîdîler’in akla verdikleri önemi gösteren bir başka husus ise onlara göre diğer bilgi kaynakları olan duyu ve haberin sıhhatinin akla bağlı olmasıdır. İmam-ı Mâturîdî, nazarın gerekliliğini anlatırken, duyuların yanılma payı ve haberin de yanlış olma ihtimali bulunduğu için, ayrıca peygamberlerin mucizeleri ile sihirbazların göz boyamalarının arasını ayırmak için nazarı esas almanın zorunlu olduğunu bildirmiştir.<sup>2</sup> Ona göre akıl, duyu ve haberin güvenilirliğini sağlayan garantör durumundadır. Mâturîdî akla önemli bir fonksiyon yüklemekle birlikte, mizaç, kişisel istek ve arzular gibi birtakım engellerin onu hakikate ulaşmaktan alıkoyabileceğinden de endişe etmektedir. Fakat bu endişe onu fıkıh ve hadis âlimlerinin yaptığı gibi akli hiçe saymaya götürmemiş, tersine onu, akli olanın yanı sıra menkul olana da dayanmak suretiyle aklın ve naklin birbirini tamamlayan kaynaklar olduğu sonucuna götürmüştür.<sup>3</sup>

Yine Mâturîdî kendi sisteminde aklın nakille münasebetini din-şariat ayrımı üzerinden temellendirir. Ona göre din (temel imanî konular kalbin) aklın fiili, şariat (ameli hükümler) ise beden ve diğer azaların fiilidir. Bunun yanında Mâturîdî aklî hükümleri zorunlu (vacip), imkansız (mümteni) ve mümkün olarak üçe ayırır. Aklî açıdan vacip ve mümteni aksine her hangi bir haberin gelemeyeceği konumdur. Mümkün farklı konumların bulunduğu alandır ve her hangi bir alternatifin vacip kılınması veya mümteni’ olması akıl açısından söz konusu değildir. İşte peygamberler (vahiy) mümkünin tercihe şayan olan alternatifinin açıklamasını getiriler.<sup>4</sup> Ebu Seleme Semerkandi (ö. IV/X) ise şu açıklamayı uygun görmüştür: “İnanç üç kısma ayrılır. Aklen vacip, mümkün ve mümteni. Vacip, nimet veren Allah’ı tanıma, O’na şükretme; mümteni de nimet veren Allah’ı tanımama O’na nankörlük etme gibi hususlardır. Mümkün ise namaz ve zekatın ölçüsünü belirlemek gibi dini esasların miktarları ile alakalı hususlardır. Akıl, mümkün olanı, vacip ve mümteni olana yöneltmede yetersiz kalınca; mümkün olan hususları açıklamak, mümkünü vacip ve mümtenie (muhal-  
imkânsız) yöneltmek için, eşyanın hakikatlerini insanlara öğretecek bir Peygamber’in varlığına ihtiyaç duyulması zaruridir. Şurası bilinen bir gerçektir ki, peygamberler,

<sup>1</sup> Üsmendî, age., s. 40-41.

<sup>2</sup> Mâturîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 15-16.

<sup>3</sup> Mâturîdî, age., s. 17; M. Ebu Zehra, age., s. 187; Hanifi Özcan, age., s. 159-160.

<sup>4</sup> Sönmez Kutlu, agm., *e-Makala t, sy., I*, (Bahar 2009), s. 20.

aklen vacip olanı pekiştirmek (te'kid), aklen imkansız olanın meydana gelemeyeceğini ortaya koymak ve aklen mümkün olanı açıklamak suretiyle, doğruluklarını ve günahtan korunmuş olduklarını gösteren apaçık deliller ve mucizelerle gelmişlerdir.”<sup>1</sup> Buradan da anlaşıldığı gibi, vacip ve mümteni konusunda akıl mutlak olarak yetkilidir. Bu alanla ilgili aklın ortaya koyduğu bilgiler yukarıda açıklana dinin unsurları arasında yer alan bilgilerdir. Akıl, mümkünler kısmında da yetkilidir ancak sürekli değişebilen bir alan olduğu için sunduğu seçeneği, vacip veya mümteni kılamaz. Burada insanların farklı seçenekleri arasında mümkünün tercihe şayan olanı göstermesi açısından Peygamber’e, yani vahye ihtiyaç vardır. Buna göre Peygamberler aklen mümkün olanı açıklamakla görevlendirilmiştir ve her peygambere ait şeriat, bu mümkün alanla ilgilidir.”<sup>2</sup>

Görülüyor ki, Eş’arîler gibi Mâturîdîler de akıl ve nakil arasında ki dengeyi tesis etmeye çalışmışlardır. Ancak aklın yetkinlik alanını genişletmede Eş’arîler’den bir adım daha ileriye çıkmışlardır. Aklın, din/sem’ gibi temel bir bilgi kaynağı kabul edilmesi, şeriattan önce de aklın Allah’ı bilmesinin vacip olması, güzellik ve çirkinliğin eşyada zati olması hasebiyle vahiy gelmese bile aklın bunu (husün ve kubuh) anlayabilecek kapasitede olması gibi bazı hususlarda Eş’arîler’den ayrılmışlardır.

#### **1.3.4. İlahî Fiillerde Hikmet**

Hikmet luğatta, “bir şeye olduğu hal üzere hükmetmek, adaletle hükmetmek, eşyanın en faziletlisini en iyi şekilde bilmek, akıl ve ilimle doğru olanı bulmak (isabetü’l-hak)” anlamlarına gelir. Hikmet kelimesi Allah hakkında, “eşyayı ve olayları bilmek, onu sağlam bir gaye üzerinde vücuda getirmek”, insan hakkında ise; “varlıkların bilinmesi ve hayırların işlenmesi” anlamındadır.<sup>3</sup> Ayrıca hikmet, herhangi bir şeyin (eşya ve olayın) hakikatlerini bilmek, onları yerli yerine koymak anlamına da gelmektedir. Bu durumda hikmet kelimesi, ilim ve fiili de kapsamaktadır. Hikmetin içerdiği ilim manası ön planda tutulduğunda hikmetin zıddı, bilgisizlik (cehalet), fiil manası ön planda tutulduğunda ise akılsızlık/sefehtir.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Sönmez Kutlu, agm., *e-Makalat*, sy., I, (Bahar 2009), s. 20.

<sup>2</sup> Sönmez Kutlu, agm., *e-Makalat*, sy., I, (Bahar 2009), s. 21.

<sup>3</sup> Ragıb el-İsfehanî, age., “hkm”, s. 134; Zebîdî, age., “hkm”, XXXI, 510; İbn-iManzur, age., “hkm”, II, 951.

<sup>4</sup> Emrullah Yüksel, “İlahî Fiillerde Hikmet”, *EAUİFD.*, sy., VIII, 1998, s. 45.

Kelâm ıstılahında ise hikmet terimi için farklı tarifler verilmiştir. Mu'tezile'ye göre hikmet, kendisinde faili için veya bir başkası için menfaat olan fiildir. Eş'arîler'e göre hikmet, failin kastına uygun olarak gerçekleşen fiillerdir. Mâturîdî de ise hikmet, övgüye değer sonucu olan güzel fiillerdir.<sup>1</sup>

Allah Teala'nın hakîm, fiillerinin de hikmetli olduğu, her fiilinde gizli ve açık bir çok anlam ve amacın bulunduğu, bundan dolayı yaptıklarında herhangi bir zulüm veya sefahin söz konusu olamayacağı hususunda bütün kelamcılar ittifak halindedir. Ancak bunun Allah'a bir zorunluluk yükleyip yüklediği ve fiillerinin bir illet veya amaca bağlanmasının uluhiyetine sınırlama getirip getirmediği konusunda adı geçen her üç mezhebin kendi düşünce sistemleri içinde kendilerine has yaklaşımları vardır. Hüsünkubuh meselesi ile ilişkisi olduğundan burada bu konuya kısaca değinilecektir.<sup>2</sup>

Mu'tezile'ye göre hakîm olan Allah, bir fiili ancak bir hikmet ve maksattan dolayı işler; maksatsız fiil, akılsızlık/sefeh ve boştur/abes. Allah, mahlûkatı, insanların onlardan yararlanması için yaratmıştır. Allah Teâlâ'nın hikmeti, insanlar için en iyi olanı (aslahı) yapmasını zorunlu (vacip) kılmaktadır. Eğer Allah böyle yapmazsa, cimrilik ve hafiflik yapmış olur. Bu ise, O'nun yüce şanına layık olmaz. Hakîm olan, bir fiili iki husustan birisi için yapar; ya kendine fayda sağlama için, ya da başkasını faydalandırmak için yapar. Allah Teala, mutlak istiğna sahibi olduğu ve herhangi bir şeyden faydalanmaktan uzak olduğuna göre, o fiili başkasının (kullarının) faydalanması için işler.<sup>3</sup>

Mu'tezile'nin ilahî fiillerde zorunlu hikmetin olduğu anlayışları onların 'adalet' anlayışıyla ve dolayısıyla 'aslah' prensibiyle doğrudan ilgilidir. Çünkü Mu'tezile'ye göre adalet, 'insan aklının gerektirdiği hikmetli şeyleri yapmak ve bir fiili doğru ve maslahata uygun bir şekilde ortaya koymak'tır.<sup>4</sup> Bu hususu Kadı Abdülcebbar şöyle açıklamaktadır; "Allah Teala'yı adil ve hakîm diye vasıflandırdığımızda bundan O'nun çirkin bir şeyi yapmayacağı ve çirkini (kabih) irade etmeyeceği, yapması kendisine vacip olan hususları ihlal etmeyeceği ve yaptığı her fiilin güzel (hasen) olduğu kastedilmektedir."<sup>5</sup> (Kadı Abdülcebbar, Kahire:301) Yine Mu'tezile'ye göre adalet prensibinin bir sonucu olarak Allah'ın kulları için hayırlı ve elverişli olanı (aslah)

<sup>1</sup> Sâbunî, *Usûlü'd-dîn*, s. 106; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâicü'l-ukûl*, II, 78.

<sup>2</sup> M. Sait Özervarlı, "Hikmet" md., *DİA.*, XIX, 512; Sâbunî, age., s. 106; Seyyid Bey, *Medhal*, II, 236.

<sup>3</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 58.

<sup>4</sup> Ali Sami en-Neşşar, *Neşetü'l-fikri'l-İslami*, I, 433, Kahire, 1968.

<sup>5</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerh-u usuli'l-hamse*, s. 301.

yapması zorunludur. O'nun cc. hikmeti, kullarının iyiliğini gözetmesini gerektirir. O, âlemi hikmete ve bazı maksatlara binaen var etmiştir. Allah âdil ve hakîm olduğu müddetçe her şeyi ya âlemin yararı (salah) ya da insanın yararı için yaratır. Aksini iddia etmek Allah'a zulüm isnat etmektir.<sup>1</sup> Onlara göre ne fiilî olarak ne de iradî olarak Allah'a zulüm, şer ve kötülük isnat etmek doğru değildir.

Mu'tezile kelâmcılarının çoğunluğu Allah'ın yaratmasında illetin varlığını kabul ederken bu illetin ne olduğu konusunda farklı açıklamalar yapmışlardır. Mesela Ebu Huzeyl el-Allaf (ö. 235/850) illeti, irade ve sözle gerçekleşen yaratma; Nazzam (ö. 231/845) fayda, Muammer b. Abbad (ö. 215/830) birbiriyle bağlantılı sebepler şeklinde izah etmiş. Kadı Abdülcebbar (ö.415/1025) ise illeti, "fiili yapmaya sevk eden gerekçe" diye tanımlamıştır. Özerverli Mu'tezile'nin illet anlayışını şöyle açıklamıştır: "Mu'tezile âlimleri konuya illetin ifade ettiği mana açısından yaklaşmışlardır. Eğer illetten maksat "seçme imkânı vermeyen zorlayıcı şey" ise onlara göre Allah'ın böyle bir illete bağlı olarak yaratma fiilini meydana getirdiği iddia edilemez. Çünkü Allah her şeyi dilediği gibi yapan fail-i muhtardır. Eğer illetten "fiile sevk eden gerekçe ve amaç" kastedilirse o takdirde Allah'ın fiillerine illetin nispet edilmesi caizdir. Çünkü fiillerde hikmetin bulunduğu işaret eden özellikler çok defa illet olarak adlandırılır."<sup>2</sup> Özerverli'nin bu ifadesine rağmen bilinmelidir ki, Mu'tezile'de Allah'ın tek yönlü (hasen veya aslah yönünde) tasarrufta bulunmasının zorunlu olduğu ve Allah'ın çirkinliğe ve zulme kudretinin yetip yetmediği tartışmalıdır.<sup>3</sup> Eş'arîlerin, 'Allah'ın fiillerinin hikmet, maslahat ve menfaat gibi illetlerle muallel olduğunu söylemek, O'nun kudretine bir sınırlama getirmektir' şeklindeki itirazlarına Mu'tezile şöyle cevap vermiştir: "İlahî fiillerin hikmet ve maslahat ile muallel olması Allah'ın uluhiyyetine aykırı değildir. Bilakis fiilin hikmet ve maslahatı içermesi olması Allah için bir eksiklik değil 'kemal'dir. Bir failin kemali (yetkinliği) ne kadar yüce olursa fiilleri de o derece hikmetli olur."<sup>4</sup>

Bu açıklamalardan sonra şöyle söylenebilir: Mu'tezile'ye göre yüce Allah'ın bütün fiilleri hikmetlidir, birçok faydaları vardır ve hasendir. Herkes tarafından ve her zaman tam bilinemese de Allah'ın fiillerindeki hikmet akılla bilinebilir özelliktedir. Bu durum

<sup>1</sup> Saim Kılavuz, age., s. 201.

<sup>2</sup> M. Sait Özerverli, "Hikmet" md., *DİA.*, XIX, 512.

<sup>3</sup> Kadı Abdülcebbar, age., s. 313; Bünyamin Abrahamov, age., s. 73-74, 80-81.

<sup>4</sup> Seyyid Bey, age., II, 236.



onların anlayışına göre bizi, husun ve kubhun eşyanın özünde/zatî ve aklî olduğu sonucuna götürür. Yani Allah bir fiili veya bir şeyi güzel olduğu ve maslahat içerdiği için yapar veya emreder. Çünkü O, hikmet sahibidir ve her hangi bir maslahat veya hayır içermeyen şeyi yapmak hikmetine uygun değildir.

Mâturîdîyye’de Mu’tezile’de olduğu gibi Allah’ın fiillerinin bazı hikmet, maslahat ve maksatlar içerdiği, en küçük ve ehemmiyetsiz zannedilen şeylere kadar âlemde hiçbir hadisenin illet ve hikmetsiz vücuda gelmediği görüşü benimsenmiştir. Fakat Mâturîdîler meseleye daha farklı yaklaşmışlardır. Birincisi, Mâturîdîler Allah’ın fiillerinin hikmetten hali olmayacağını söylerken, bununla Allah’ın böyle yapmak zorunda olduğunu (vücup ale’llah) iddia etmemişlerdir. Aksine Mâturîdîler, ilahi fiillerinde hikmet ve maslahata riayet etmesinin Cenab-ı Allah’ın fazlının ve kemalinin ayrılmaz bir özelliği olduğu fikrinden (ala sebili’l-luzum) yola çıkmışlardır.<sup>1</sup> Allah’ın fiillerinde hikmetin varlığının zorunlu olarak mı gereklilik olarak mı olduğu noktasındaki bu tartışmanın terimlerin farklı kullanılmasından kaynaklanan lafzi bir tartışma olduğunu Seyyid Bey şöyle ifade eder: “Mu’tezile’nin ‘vücup ale’llah’ ifadesindeki vücup/zorunluluk tabirinden maksatları, Allah üzerine hariçten arız olan zorlayıcı/mücbir bir kuvvetten neşet eden bir zorunluluk/vücup (vücup ale’llah) değildir. Belki, Cenab-ı Allah’ın bizzat zatı ve kemal-i ulûhiyetinden kaynaklanan bir vücuttur (vücup ani’llah). Mâturîdîler’in ‘hikmet Allah Teala’nın kemal ve fazlının gereğidir’ sözlerinden maksat da zaten budur.”<sup>2</sup>

Mâturîdîler’in hikmet anlayışının Mu’tezile’ninkinden farklı olduğu diğer bir husus Mâturîdîler’in hikmet anlayışlarının ‘menfaat’ eksenli olmayışdır. Çünkü Allah Teâlâ mahlûkatının yararına olan şeyler yarattığı gibi zararına olan şeyler de yaratmıştır. Mu’tezile Allah’ın hikmet sahibi olmasını, O’nun kullarının menfaat ve yararına riayet etmesi olarak anlarken; Mâturîdîler Allah’ın hakîm olmasını O’nun ilminin, kudretinin ve azametinin gereği olarak bütün işlerinde en isabetli (muhkem) ve en sağlam (mutkan) olması şeklinde anlamışlardır.<sup>3</sup> İlahî fiillerde hikmet konusunun bir boyutu olarak Eş’arîler’in ‘Allah’ın kafirleri ebediyen cehennemde tutması, akrep yılan gibi zararlı hayvanları yaratmasında herhangi bir hikmet tasavvur edilemez’ şeklindeki görüşlerine

<sup>1</sup> Şeyhzâde, age., s. 27; Seyyid Bey, age., II, 248-249.

<sup>2</sup> Seyyid Bey, age., II, 249.

<sup>3</sup> Mâturîdî, age., s. 245; Habbâzî, age., s. 144.

Mâturîdîler şöyle karşılık vermişlerdir: ‘bizim aklımızın bazı konulardaki hikmetleri kavramaması o konularda hikmetin yokluğunu gerektirmez; bizim zararlı olduğunu zannettiğimiz bir şey başka bir açıdan faydalı olabilir. Biz aklımızın mükemmel değil, eksik olması hasebiyle Cenab-ı Allah’ın bütün fiillerindeki hikmetleri kavrayamayabiliriz.’ Mâturîdîler’in bu izah tarzı aynı zamanda Mu’tezile’nin ‘bir başkasına faydası olmayan her fiil hikmetten uzaktır’ iddialarına cevap teşkil etmektedir.<sup>1</sup>

Mâturîdî kelâmcılar Allah’ın fiillerinde ‘illet bulunduğu zaman malulun da zorunlu olarak bulunacağı’ şeklindeki hakiki bir illet ile malul ilişkisini’ de kabul etmezler. Onlara göre Cenab-ı Allah’ın her fiilinde hikmet vardır. Fakat bu hikmetler Allah Teala’yı o fiili yapmaya zorlayan (ilzam eden) bir etken/illet değildir. Çünkü O fail-i muhtardır. Dilediği yapar. İyi ve kötü, faydalı ve zararlı her şeyin var edicisi O’dur. Bundan dolayı onlara göre Allah Teala’nın bir şeyi kendi iradesi ve rızasıyla kendine ilke edinmesi (sünnetullah) gereği eşyanın bazı zahiri sebeplere bağlı olarak var olması durumunda bu sebeplere etken/illet denilmesi ancak mecazî olarak mümkündür.<sup>2</sup> Dolayısıyla Mâturîdîler her ne kadar hüsun ve kubhun zatî olduğunu ve Allah’ın emir ve yasaklarının eşyada var olan bu husun ve kubha göre tecellî ettiğini söyleseler de Mu’tezile’nin aksine onlar hasen ve kabih olan her şeyin Allah’ın fiili olduğunu fakat kabih olan fiillerinde de biz anlayamasak da bazı hikmetlerin olabileceğini söylemişlerdir.

Mu’tezile ilahî fiillerde hikmetin olmasının zorunlu (vücubi) olduğunu söylerken Mâturîdîler adetullah gereği/luzumî olduğunu söylemişlerdir. Eş’arîler ise Allah’ın fiillerinde hikmetin ancak mümkün/cevazi olarak var olabileceğini söylemişlerdir. Yani onlara göre Cenab-ı Allah fiillerini yaparken harici herhangi bir hikmet veya illete uymak durumunda değildir. Mâturîdîler Allah’ın fiillerindeki hikmetin varlığını, O’nun dilediğini yapan olmasını (fa’ailun li ma-yurîd) zedeleden, O’nun kemal sıfatlarından biri olan hikmet sıfatının gereği ile açıklamaktadırlar. Eş’arîler ise Allah’ın fiillerinde

---

<sup>1</sup> Mâturîdî, age., s .247; Şeyhzâde, age., s .27; Seyyid Bey, age., II, 249.

<sup>2</sup> Pezdevî, *Usûlü’ d-dîn*, s .134; Habbâzî, age., s. 144-145.

hikmetin varlığını, O'nun dilediğini yapan (fail-i muhtar) olması açısından hareketle, caiz olarak görürler.<sup>1</sup>

Eş'arîler hikmeti 'failin kastına uygun olan fiil' şeklinde anladıkları için, onlara göre Allah'ın hakîm olması, O'nun kendi mülkünde dilediği gibi tasarruf etmesidir. Yani tasarrufatında Mu'tezile'nin dediği gibi "harici bir menfaate, maslahata" veya Mâturîdîler'in dediği gibi "övgüye değer bir sonuca" bağlı olmamasıdır. Şehristani'nin dediği gibi "Allah Teala'nın yapıp etmelerinin (sun') hiçbir illeti yoktur; bilakis O'nun sun'u her şeyin illetidir."<sup>2</sup> Eş'arîler'e göre Allah her yaratmasında hikmet sahibidir. Şayet O, mahlukatı yaratmasaydı veya yarattığından kat kat daha fazlasını yaratsaydı veya yalnız müminleri ya da yalnız kafirleri yaratsaydı bunların hepsi doğru hikmet-i ilahi ve adl-i ilahiye uygun olurdu.<sup>3</sup> Bununla beraber "Allah'ın, karşılığında bir mükâfat vermeden büluğa ermemiş bir çocuğa azap-elem vermesi, kendileri için herhangi menfaat olmasa bile hayvanları kesmeyi ve böylece onlara işkence etmeyi emretmesi; muvakkaten işlenen bazı günahlar için ebedî cezalar vermesi; kullarını takat getiremeyecekleri şeylerle mükellef kılması; kulları için azap çekeceği şeyler yaratması caiz midir?" şeklindeki sorulara Eş'arîler, "Evet, bütün bunlar Allah için caizdir, hikmetine ve adaletine muvafıktır" diye karşılık vermişlerdir.<sup>4</sup> Zaten Eş'arîler hikmet kavramıyla yakın ilişkisi bulunan adalet kavramını da 'bir şeyi layık olduğu yerine koymak ve kendi mülkünde bilgi ve iradene göre tasarrufta bulunmaktır' diye tarif etmişlerdir.<sup>5</sup> Eş'arîler hüsün ve kubhun eşyada yapısal/zatî değil de, itibarî olarak bulunduğunu kabul ettiklerinden dolayı Allah'ın fiilleri ile eşya arasında aklî bir hikmet-illet ilişkisini kabul etmemişlerdir. Zira güzel O'nun emrettiği, kabih, O'nun yasakladığı şeydir. Ve O'nun her yaptığı, O yaptığı için hikmetlidir.

<sup>1</sup> Şeyhzade, age., s. 27; Emrullah Yüksel, "İlahi Fiillerde Hikmet", EAUİFD., sy., VIII, 1998, s. 49.

<sup>2</sup> Şehristanî, *Nihaytü'l-ikdâm*, s. 397.

<sup>3</sup> Abdülkahir el-Bağdadi, *Usûlü'd-dîn*, s. 150.

<sup>4</sup> Eş'ari, *el-Luma'*, s. 116, Bakillânî, *et-Temhîd*, s. 383.

<sup>5</sup> Ali Sami en-Neşşâr, age., I, 433.

## BÖLÜM 2: USULCÜLERE GÖRE HÜSÜN KUBUH

Hüsün ve kubuh meselesinin temelde Kelâm ilminin bir konusu olarak ortaya çıktığını, sonradan Usul-ü Fıkıh'ın da temel konularından biri haline geldiğini giriş bölümünde belirtmiştik. Yine orada bu çalışmamızda konu edindiğimiz usulcülerin, Mütakellim ve Hanefî ekollerine mensup olan usul âlimleri olduğunu belirtmiş ve bu her iki ekolün birbirinden farklılıkları üzerinde durmuştuk. Usul-i fıkıh geleneğini takip eden Hanefî ve Mütakellimin usulcülerini usul-ü fıkıh ile ilgili eserlerinde hüsün kubuh meselesini işlerken birer kelâm mezhebi olan Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî mezhepleri üzerinden konuyu işlemiş ve delillendirmişlerdir. Bu sebeple konuyu ortaya koyarken kelâm ve usul âlimleri yaklaşık olarak aynı şeyleri söylemişlerdir. Fakat hüsün ve kubuh meselesinin yorumlanmasında ortaya çıkan ihtilaflar ve bu ihtilaflar arasından usul ve kelâm âlimlerinin yapmış oldukları tercihler, her iki ilmin birçok temel meselesi üzerinde de tartışmaların yaşanması neticesini doğurmuştur. Yani hüsün kubuh meselesi, her iki ilimde de aynı şekilde işlenmiş olmakla beraber, her iki ilmin kendi içindeki diğer meseleleri üzerinde farklı sonuçlar doğurmuştur. Bu bölümde mesele usul âlimlerinin diliyle ortaya konulacak ve mesele üzerinde yürütülen tartışmaların bazı usul konuları üzerindeki sonuçlarına değinilecektir. Meselenin temellendirilmesi ve delillendirilmesiyle ilgili tartışmalar üçüncü bölümde incelenecektir.

Hüsün kubuh meselesini İslâmî bilimler literatürüne ilk kazandıran şüphesiz ki Mu'tezile'dir. Fakat konuyu Ehl-i Sünnet'in gündemine taşıyan ise Eş'arîler olmuştur.<sup>1</sup> Bu yüzden önce, Mütakellim tarikine mensup usulcülerin hüsün ve kubuh meselesini nasıl ele aldıkları incelenecektir. Usul ve kelâm âlimleri ile Mu'tezile şu üç hususta fikir birliği içindedirler:

1) Bütün kelâm ve usul âlimleri, matematik ve geometri gibi aklî bilimleri aklın idrak edebileceğini kabul etmişlerdir.

---

<sup>1</sup> Şehrânî, *et-Tahsin ve't-takbihü'l-akliyyani*, I, 211.

2) Sırf kulluk ve taatle ilgili (taabbudî) olan şer'î hükümlerin aklen bilinemeyeceği ve bunları bilmenin dinin varlığına bağlı olduğunda ittifak edilmiştir.

3) Yüce Allah'ın her emrettiğinin hasen, yasakladığı her şeyin kabih olduğunda ittifak edilmiştir.<sup>1</sup>

### **2.1. Mütekellimîn Ekolüne Mensup Usul-i Fıkıhçılara Göre Hüsün Kubuh Meselesi**

Mütekellim ekolüne mensup usul âlimleri hüsün kubuh meselesini genelde hükm-i şer'î konusunu işlerken, özellikle de şer'î hükümlerde belirleyici olanın din koyucu (şari') mi akıl mı yoksa her iki mi olduğu konusunu işlerken incelemiş ve tartışmışlardır.<sup>2</sup> Bazıları ise konuya bilgiye ulaşma yollarından akli ve sınırı konusunu işlerken değinmişlerdir.<sup>3</sup> Genel olarak usul ve kelâm âlimleri tartışma konusunu ortaya koyarken Fahreddin er-Razî'nin (ö. 606/1209) metodu diye meşhur olan yöntemle başlarlar. Buna göre önce hüsün ve kubuh kelimelerinin üç anlamda kullanıldığı anlatılmış, sonra bu üçünden tartışmanın üzerine bina edildiği anlam üzerinden konu izah edilmeye çalışılmıştır. Bu şekilde konuyu ilk inceleyen Râzî olduğu söylene de ondan daha önce de hüsün kubuh meselesini aynı metot olmasa da aynı mantık üzere işleyenler olmuştur.<sup>4</sup>

Mütekellimin tarikine mensup usulcülerin hüsün ve kubuh izah edişlerinde iki yöntem dikkat çekmektedir. Birincisi mütekaddimin usulcülerin izahı; ikincisi müteahhirin usulcülerin izahı. Mütekaddiminden olanlar tafsile girmeden aklın fiillerdeki hüsün ve kubuh idrak edemeyeceğini, fiillerin zatında hüsün veya kubuh sıfatının bulunmadığını, fiillerin hasen veya kabih olduğunu yalnızca şari'in belirleyebileceğini iddia ederek meseleyi anlatmışlardır. Bu görüşü İbnü'l-Kayyim (ö. 751/1350) şöyle özetlemektedir: "Hüsün ve kubuhun aklî olduğunu inkâr edenler bütün fiillerin haddizatında eşit olduğunu, onların zatî olarak hasen ve kabih diye taksim edilmeyeceğini iddia ederler. Onlara göre kabih/çirkin olan bir fiil, kendisinin çirkin olmasının temeli sayılabilecek bir kubuh/çirkinlik sıfatından dolayı kabih olarak kabul edilmez. Hiçbir fiilin hüsün veya kubuh addedilmesinin aklî kaynağı yoktur. Haddizatında şeytana secde etmek ile Rahman'a secde etmek arasında, sıdk ile kizb arasında, nikah ile gayri meşru birliktelik arasında fark yoktur. Ancak şâri' bunu vacip, şunu haram kılabilir. Bir şeyin

<sup>1</sup> Şehrânî, age., I, 307.

<sup>2</sup> Muhammed Arûsî, *el-Mesâilü'l-müştereke beyne usulî'l-fıkh ve usulü'd-din*, s. 74, 1990.

<sup>3</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 87, Katar, 1399.

<sup>4</sup> Şehrânî, age., I, 279-291.

hasen/güzel veya kabih/çirkin olmasının anlamı, onun şâri' tarafından emredilmiş veya nehyedilmiş olmasıdır.”<sup>1</sup> Bakıllanî (ö. 403/1013) “*et-Takrib ve'l-irşadi's-sağir*” adlı usul-ü fıkıh kitabında, bu görüşü açıkça ifade eder. Ona göre mükellefin fiilinin hasen veya kabih diye vasıflanmasının arka planında o fiilin bu şekilde vasıflanmasını gerektiren aslî bir sıfat yoktur; veya aklın gerektirdiği her hangi bir sebepten dolayı fiil hasen veya kabih diye vasıflanmaz. Yine ilim, adalet, insaf, nimet verene şükretmek gibi fiillerin hasen diye vasıflanması veya zulüm, cehalet, nimete nankörlük etmek gibi fiillerin kabih diye vasıflandırılması o fiillerin kendi zatlarında olan bir sıfattan dolayı değildir. “Akıl hiçbir fiili taşıdığı aslî sıfattan dolayı hasen veya kabih yapamaz. Mükellefin fiilinin hasen veya kabih diye sıfatlanması yalnızca Allah Teala'nın o fiilin hasen veya kabih olduğuna hükmetmesi sebebiyledir.”<sup>2</sup>

Yine mütekaddimin usulcülerinden Cüveynî (ö. 478/1085) bir fiili hasen veya kabih kılmanın (tahsin ve takbih) yalnızca şer'in hükümlerinden dolayı olduğunu ve direk şer'î emir ve nehye bağlı olduğunu söyler. Ona göre bir şey kendinde var olan bir sebepten dolayı, o şey hakkında Allah'ın hükmünün kabih veya hasen olmasına yol açmaz.<sup>3</sup> “*et-Telhis*” adlı usul eserinde ise Cüveynî görüşünü şöyle açıklar: “Ehl-i Hakk'a göre mücerret akıl hiçbir hüsnü ve kubhu anlayamaz. Akıl şer'î hüküm bulunmadan, gelmeden evvel hasen ve kabih nasıl tespit edebilir. Hüsnü ve kubhun şer'in kınamasından (zem) veya övmesinden (meth) başka bir anlamı yoktur. Buna göre hüsnü esasında şâri'in bir şeyi-fiili hasen kabul etmesi, kubuh da şâri'in kabih kabul etmesidir.”<sup>4</sup>

Cüveynî ve Bakıllanî gibi mütekaddimin Eş'arî âlimleri hüsnü ve kubuh ile ilgili kanaatlerini izah ederken ‘aklın fiil ve eşyadaki hiçbir güzelliği ve çirkinliği anlayamayacağını’ ima eden ifade kullanmış olsalar da onlar aslında bu ifadeyle ‘hüsnü ve kubhun temel/hakikî anlamlarının, dinin bir fiili emretmesi veya yasaklamasıyla ilgili hükmü’ olduğuna işaret etmek istemişlerdir. Yoksa aklın mutlak olarak, mecazî veya hakikî anlamda hüsnü ve kubuh asla idrak edemeyeceğini iddia etmemişlerdir. Nitekim Bakıllanî şöyle demektedir: “Biz bir fiilin hasen veya kabih olduğunun aklın zarureti veya delâleti ile bilinmeyeceğini söylerken, bundan örneğin bir şiirin nazımının güzel

<sup>1</sup> İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, I, 201.

<sup>2</sup> Bakıllanî, *et-Takrib ve'l-irşadi's-sağir*, I, 279.

<sup>3</sup> Cüveynî, age., s. 87.

<sup>4</sup> Cüveynî, *Kitâbü't-telhis fî usulî'l-fıkh*, s. 57.

veya çirkinliğini anlayamayacağını kastetmiyoruz. ... Bilakis bizim kastımız, sırf akılla fiiller üzerine sevap veya cezanın, yergi (zem) veya övgünün (medh) terettüp edip etmeyeceğinin bilinmeyeceğidir.”<sup>1</sup> Cüveynî de aynı düşünceyi şöyle ifade eder: “Biz iyi kullananlar için aklın, ‘detaylarıyla birlikte zararlardan kaçınmak, faydaları da tahsil etmek gerektiğini’ idrak edebileceğini inkâr etmiyoruz. Bunu inkâr etmek makul olanın dışına çıkmak olur. Şu da var ki bu söylediğimiz, insanoğlunun fiilleriyle ilgilidir. Hâlbuki tartıştığımız mesele Allah’ın hükümlerinde ve dolayısıyla fiillerinde hüsün ve kubhun sırf akılla bilinip bilinmeyeceğiyle ilgilidir. Sırf aklımızla ulaştığımız bir hükmün sonucunda, bizler için herhangi bir zarar olmasa, hatta her an bir fayda sağlıyor olsa bile, Allah’ın o fiil hakkındaki hükmünü terk etme ruhsatı tek başına akıl için söz konusu değildir.”<sup>2</sup> Cüveynî “*et-Telhis*” adlı eserinde ise şöyle demektedir: “Hüsün ve kubuhtan fitratın meylettığı, içgüdüsel olarak nefsin arzuladığı şeyleri kastediyorsanız ... bu bizim sizinle tartışma konusu yaptığımız bir şey değildir. Hüsün ve kubuhtan maksat, teklif noktasında güzel ve çirkin olanın ne olduğudur.”<sup>3</sup> Görüldüğü üzere mütekaddimin Eş’arî usulcülerini, bazı iyi ve faydalı olan fiilleri anlayabilme noktasında aklın idrak gücünü tamamen yok saymamaktadırlar. Ancak onlar, özellikle bazı müteahhirin usulcülerinin ve kelâmcıların iddia ettiği gibi ‘kemal veya noksan sıfatı anlamında ya da fitratın meyletmesi veya nefret etmesi anlamında kullanıldığında hüsün ve kubhun akıl ile idrak edilebileceğini’ açıkça ifadeden de kaçınmaktadırlar. Daha çok hüsün kelimesini medhile, kubuh kelimesini de zemle alakalı fiillere, yani Allah’ın emir ve yasakları anlamındaki kullanıma hasretmektedirler. Bakıllanî şöyle demektedir: “Hiçbir Müslüman bir şeyin sırf kendisine doğal olarak meyledilir olmasını o şeyin hasen olduğunun alameti, sırf kendisinden doğal olarak nefret edilir olmasını da o şeyin kabih olduğunun alameti olduğunu ileri sürmez; güzel olanın “hasen” ve çirkin olanın “kabih” diye vafedilmesinin de bu anlama geldiğini iddia etmez. Çünkü nefis düşünmeyi ve araştırmayı terk etmeye, rahata dalmaya, zina, içki gibi şeyleri işlemeye meyillidir. Halbuki bütün bunlar, insan kendilerine meyletmesine rağmen kabihtirler. Yine nefis nazar ve tefekkürden, tevhid delilleri üzerinde yoğunlaşmaktan, oruç ve diğer ibadetlerden hoşlanmaz; ancak bu durum bu fiillerin kabih olduğunu da göstermez. O

---

<sup>1</sup> Bakıllanî, age., s. 284.

<sup>2</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 91.

<sup>3</sup> Cüveynî, *Kitâbü't-telhis fî usulî'l-fıkh*, s. 154-157.

halde müslüman hüsün ve kubhun anlamını belirlemede bu yola, yani insan nefsinin meyletmesi veya nefret etmesi yöntemine göre anlam tespitine başvurmaz.”<sup>1</sup>

Müteahhirin mütekellimin usulcülere ise meseleyi, genelde hüsün ve kubhun bir kaç manası olduğunu, tartışmanın ise bunlardan yalnızca biri üzerinde yapıldığını belirterek izah etme yolunu izlemişlerdir. Fakat onlar genel bir metod olarak bu yola başvurmuş olsalar da bütün müteahhirin usulcüler aynı düşüncede değildirler. Burada da iki farklı yaklaşım dikkat çekmektedir. Birincisi İmam Gazzalî'nin (ö. 505/1111) geliştirmiş olduğu yaklaşım; diğeri ise Fahrettin er-Razî'nin (ö. 606/1209) geliştirdiği ve daha sonraki ulemâ tarafından da genel olarak benimsenen yaklaşımdır.

Gazzalî hüsün ve kubuh kavramlarının muhtelif anlamlarda kullanıldığına dikkat çekerek bunları şu şekilde ifade etmiştir: Meşhur olan kullanıma göre fiiller failin maksadına uygunluğu açısından üçe ayrılır. Failin maksadına uygun olan, uygun olmayan ve failin maksadına ne uygun ne de zıt olan fiiller. Bunların birincisine hasen, ikincisine kabih, üçüncüsüne ise anlamsız (abes) denilir. Fillere bu zaviyeden bakıldığında bir fiil, bir şahsın maksadına uygun olabilirken başka bir şahsın maksadına ters olabilir. Bu durumda aynı fiil birinci şahsa göre hasen, diğeri şahsa göre kabih olur.

İkinci kullanıma göre hasen, dinin (şer'), yapana (fail) övgüde bulunduğu fiillere denir. Bu durumda dinen emredilen her şey ister yapılması zorunlu (vacip), ister yapılması caiz (mendup) kapsamında olsun hasendir. Yine bu açıdan bakıldığında yapılmasında dinî bir övgü söz konusu olmadığı için 'mübah' olan fiiller hasen tabirinin kapsamında değildir.

Üçüncü kullanıma göre hasen tabiri, failin yapma hakkı olan, yaptığında kendisi için hiçbir mahzur doğurmayan fiiller için kullanılır. Bu durumda şâri' tarafından emredilen hususlar da mubahattan olan fiiller de hasen kapsamında değerlendirilir.<sup>2</sup>

Gazzalî, bu üç anlamdan hangisinde kullanılırsa kullanılsın hüsün ve kubhun izafi kavramlar olduğunu söyler. Buradan hareketle o, şeriat gelmeden evvel bir fiilin güzel veya çirkin olmasının ancak maksada muvafık veya muhalif olmasıyla

---

<sup>1</sup> Bakıllanî, *et-Takrib ve'l-irşadü's-sağir*, I, 285.

<sup>2</sup> Gazzalî, *el-Mustasfa*, s. 56,57.



anlaşılabileceğinin, bunun da izafi/değişken olduğunun ve hüsün ve kubhun fiillerin zatlarına ait sıfatlar olmadığının altını çizer.<sup>1</sup>

Müteahhirin Eş'arî kelâmcılarından Fahrettin er-Razî “*el-Mahsul*” adlı usul-ü fıkıh eserinde hüsün ve kubhun üç manaya geldiğine dikkat çeker. Birincisi: bir şeyin insan mizacına uygun veya zıt (münafir) olması; ikincisi: bir şeyin, ilim gibi yetkinlik/kemal sıfatı veya cehalet gibi eksiklik/noksan sıfatı olması; üçüncüsü ise bir fiilin dünyada iken zemmedilme ahirette azap edilme sebebi olması.<sup>2</sup>

Razî ilk iki anlamda kullanılmaları durumunda hüsün ve kubhun aklen bilinebileceğini yani hüsün ve kubhun aklî olduğunu, hatta bazılarına göre bu konuda bütün usulcüler arasında ittifak olduğunu ifade eder.<sup>3</sup> Razî böyle söylemekler beraber, bu düşünceye itiraz edilmiştir. Bazı âlimler bir şeyin insan mizacına uygun olup olmadığının ve neyin kemal veya noksan sıfatı olduğunun sırf akıl ile bilinemeyeceğini, bunun örf ve adetlere göre değişebileceğini ileri sürerek yukarıda verilen iki anlamda kullanılmaları durumunda hüsün ve kubhun aklî değil, örefe bağlı (örfî) olduğunu iddia etmişlerdir. Tufî (ö. 716/1316) ise daha farklı bir yaklaşımda bulunarak bu iki anlamdan birincisinin kaynağının akıl değil vicdan, his ve içgüdü olduğunu söylemektedir. Zira ona göre mizacın bir şeyi uygun ve hoş bulması veya bir şeyden nefret etmesi çoğu kez akıl sahibi olmayanlar için de geçerlidir.<sup>4</sup> Şafîî usulcülerinden İbn-i Burhan (ö. 518/1124) da bu hususun yalnız akıllılara mahsus olmadığını, akılsız canlıların da kendilerine zarar veren şeylerden nefret edip uzaklaştığını, faydalı olanlara ise meylettiğini ifade ederek, ‘mizaca uygun olma’ anlamında kullanılan hüsün ve kubhun aklî olduğuna karşı çıkmıştır.<sup>5</sup>

Razî’ye göre hüsün ve kubuh ilgili tartışmalar üçüncü anlam olan ‘bir fiilin dünyada iken zemmedilme ahirette azap edilme sebebi olması’ üzerinde yoğunlaşmaktadır. Razî bu üçüncü anlamda mezheplerin görüşlerini şöyle dile getirir: “Bize göre bu anlamda hasen veya kabih yalnızca dinin bildirmesiyle sabit olur. Mu’tezile’ye göre ise fiilin zem ve azap edilme sebebi olması, fiilin zemmedilmeyi gerektirecek bir özelliği

---

<sup>1</sup> Gazzalî, age., s. 56,57.

<sup>2</sup> Razî, *el-Mahsûl*, I, 123.

<sup>3</sup> Razî, age., I, 123.

<sup>4</sup> Şehrânî, age., I, 286.

<sup>5</sup> Şehrânî, age., I, 286-287.

kendisinde bulundurmasından dolayıdır. Onlara göre akıl, bazen bu özelliği dinden müstakil olarak idrak edebilir, bazen edemez. Müstakil olarak idrak edebildiği de bazen yararlı olan doğruluğun güzelliğini, zararlı olan yalanın çirkinliğini bilmesi gibi zarurî yolla olur; bazen de akıbetinde zarar olan doğruluğun çirkinliğini, akıbetinde yarar olan yalanın güzelliğini bilmesi gibi nazarî yolla olur. Bunların dışında Ramazan'da arefe günü oruç tutmanın güzelliği, Kurban bayramı günü oruç tutmanın çirkinliği örneğinde olduğu gibi bazı şeyleri de akıl dinden müstakil olarak idrak edemez.”<sup>1</sup> Razî'den sonra mütekellimin usulcülerinden Taftazanî (ö. 792/1390) “*et-Telviḥ*”, Siracuddin Ermevi (ö. 682/1283) “*et-Tahsil*” adlı usul-ü fıkıh eserlerinde yaklaşık olarak aynı cümlelerle konuyu özetlemiştir.<sup>2</sup>

Hüsün ve kubuh izah edilirken Fahreddin er-Razî'nin ortaya koymuş olduğu ve birçok kelâm ve usul âliminin de benimseyip tercih ettiği bu yaklaşıma açık bir çelişkiyi barındırdığı gerekçesiyle itiraz edilmiştir. Şöyle ki; bu yöntemde hüsün ve kubuh için verilen ilk iki anlamın esas alınması durumunda hüsün ve kubuhun aklen bilinebileceği iddia edilmiştir. Bu anlamlar ‘bir fiilin insan yapısına/tab’a uygun veya zıt olması’ ve ‘bir fiilin kemal veya noksan sıfatı sayılması’dır. ‘Fiilin medih veya zemmedilmesi’ şeklindeki üçüncü anlamda kullanıldığında ise ‘hüsün kubuh şer’îdir, aklen bilinemez’ denilmektedir. Hâlbuki din tarafından methedilen her fiil, aynı zamanda insan fitratına uygundur ve kemali gerektirir; zemmedilen her fiil de aynı zamanda fitrata aykırıdır ve noksanlığı gerektirir. Dolayısıyla fitrata uygun olan ve kemal sıfatı sayılan bir fiilin aklen tespit edilebileceğini söyleyip, methedilen bir fiilin aklen tespit edilemeyeceğini söylemek bir çelişkidir. Aynı şekilde fitrata aykırı olan ve noksanlık sıfatı sayılan bir fiilin aklen kabih olduğunun bilinebileceğini söyleyip, zemmedilecek bir fiilin aklen bilinmeyeceğini söylemek de bir çelişkidir. Sadru’ş-Şeria'nın (ö.747/1346) ifadesiyle “kemal sıfatı sayılan her şey aynı zamanda methedilendir, noksan olan her şey aynı zamanda zemmedilendir. Eş’arîler’in kemal sıfatı sayılan ile noksanlık sıfatı sayılanın akliliğini kabul edip, zemmedilen ve methedilenin akliliğini inkar etmesi son derece çelişkilidir.”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Razî, age., I, 124.

<sup>2</sup> Taftâzânî, *et-Telviḥ*, I, 374, Siraceddin Ermevî, *et-Tahsil mine'l-mahsul*, I, 180.

<sup>3</sup> Şehrani, age., I, 327-328.

Konuyu farklı tasnifle ele alan mütekaddimin Eş'arî usulcülerinden, Gazzalî'den başka Müteahhirin usulcülerini arasında konuya yaklaşımları Razî'den farklı olan bir de Amidî vardır. Müteahhirin Eş'arî kelâmcı Amidî de “*el-İhkam fi Usuli'l-Ahkâm*” adlı usul-ü fıkıh eserinde ifade ettiğine göre fiillerde zatî olarak hüsün veya kubuh özelliği yoktur. Sırf akıl bir fiilin hasen veya kabih olmasını zorunlu kılmaz; hüsün ve kubuh izafî olarak üç itibarla kullanılabilir.<sup>1</sup> Daha sonra Amidî, Gazzalî'de olduğu gibi üç itibarî anlamı aynı tertib ve içerikle sıralar ve bütün bu anlamların farklı durumlara göre değişebileceğini dolayısıyla hüsün ve kubuhun zatî olamayacağını söyler. Ardından bu tertip üzerinden şöyle bir tahlile gider: “Şeriat geldikten sonra, Allah Teala'nın fiilleri için yalnızca ikinci ve üçüncü anlama göre ‘hasen’ diyebiliriz. Şeriatın önce ise Allah Teala'nın fiilleri yalnızca üçüncü anlama göre ‘hasen’ sayılabilir. Yine şeriatın önce insanlardan âkil olanların fiilleri yalnızca birinci ve üçüncü anlama göre ‘hasen’ veya ‘kabih’dir. Şeriat geldikten sonra ise akıl kimselerin fiilleri için her üç anlamda da ‘hasen’ veya ‘kabih’ denilmesi sahih olur.”<sup>2</sup> Görüldüğü gibi Amidî, Allah'ın fiilleri için, birinci anlama yani ‘failin maksadına muvafık olan fiil’ anlamına göre ‘hasendir’ diyebilmenin mümkün olmadığına işaret etmiştir. Çünkü Amidî aynı zamanda Eş'arîdir, Eş'arîler'de Allah'ın fiilleri için bir maksadın zorunlu olduğu düşünülemez.

Netice olarak diyebiliriz ki, mütekellimin ekolüne mensup usulcülerin, hüsün ve kubuh meselsini açıklamalarında yöntem açısından genel olarak üç farklı eğilim görülmektedir. Birincisi, Bakıllanî'de olduğu gibi hüsün ve kubuhun hakikî anlamını ‘din tarafından methedilir veya zemmedilir olmaya’ tahsis eden eğilim. İkincisi, Razî'de olduğu gibi hüsün ve kubuhun bazı anlamlarının akıl, bazı anlamlarının ise din ile bilinebileceği ve bunların sırf aklın delâletiyle bilinmeyeceği üzerinde duran eğilim. Üçüncüsü, Gazzalî ve Amidî de olduğu gibi hüsün ve kubuhun üç anlamda kullanıldığını ve bunların her birinin izafî anlamlar olduğunu ve hiç birisinin zatî özellik taşımadığını benimseyen eğilim. Bu yaklaşım farklılığına rağmen Mütekellimin-Eş'arî usulcüler, şer'î mükellefiyetin üzerine bina edildiği, dünyada methe veya zemme, ahirette ödül veya azaba sebep olan fiiller anlamında hasen ve kabihin akıl ile bilinmeyeceği üzerinde hemfikirdirler.

---

<sup>1</sup> Amidî, *el-İhkam fi usuli'l-ahkâm*, I, 112.

<sup>2</sup> Amidî, *age.*, I, 112-113.

Burada Mütakellimin metoduna göre yazılan usul kitaplarından Mu'tezilî kelâmî ve usulcî Kadî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1024) “*el-İmed*” ve onun şerhi olan Mu'tezile imamlarından olan Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) “*el-Mu'temed*” adlı eserlerine değinilmemiştir. Bu eserlerin yazarları hüsün ve kubuh konusunda diğerk Mütakellimin çizgisindeki usulcülerden farklı olan Mu'tezile mezhebinin temel anlayışını savundukları için her iki âlimin hüsün ve kubuh ile ilgili görüşleri üçüncü bölümde Mu'tezile kelâm ekolünde müstakil olarak ele alınmıştır.

## 2.2. Hanefî Ekolüne Mensup Usul-ü Fıkıhçılara Göre Hüsün Kubuh Meselesi

Hanefî usulcileri hüsün ve kubuh ile ilgili meseleleri genelde emir ve emredilenler (me'murun bih) konusunu işlerken veya ehliyet konusuylla ilgili olarak akıl konusunu işlerken ele alırlar.<sup>1</sup> Bazı Hanefî usulcileri ise Mütakellimin usulcülerinde ve Eş'arîler'de olduğu gibi “hüküm-i şer'î” konusunu işlerken ele almışlardır.<sup>2</sup> Bununla beraber Hanefî usulcülerin hüsün ve kubuh konusunu işleyişleri de Mütakellimin usulcülerinin tarzından farklıdır. Mütakellimin usulcileri “hüküm” bahsinde karşılıklarına Mu'tezile'yi alarak özel başlık altında konuyu delilleriyle beraber açıklarken Hanefî usulcüler “me'murun bihin hüsün sıfatı” başlığı altında, hüsün ve kubuhta aklın rolüyle ilgili görüşlerini kısaca açıklar ve tafsile girmeden hasenin kısımlarıyla ilgili diğerk bahse geçerler.

Bu genel tutuma rağmen Hanefî usulcülerin hüsün ve kubuh anlayışlarında iki farklı yaklaşım dikkat çekmektedir: Birincisi, Eş'arîler'in ve Mütakellimin usulcülerin anlayışına çok yakın duran ancak aralarında nüanslar bulunan yaklaşımdır. Ahmed Serahsî (ö. 483/1090), Pezdevî (ö. 493/1100) gibi Hanefî usulünün önde gelen imamlarının da benimsemiş olduğu bu yaklaşıma göre akıl bizatihi bir şeyin hasen veya kabih olduğunun delili olamaz. Bir şeyin mükellef olmayı gerektirecek (vücup), haramlık (hürmet) ve caiz (ibaha) gibi hükümleri gerektirecek şekilde hasen veya kabih olduğu yalnız din ile bilinir; bu konuda aklın dinî hitabı anlamaktan başka bir etkisi yoktur.

İlk Hanefî usulcülerden, sonraki meşhur Hanefî usulcileri Pezdevî ve Serahsî'ye de öncülük eden Nizamüddin Şaşî (ö. 344/955), usul-ü fıkıh eserinde konuya şöyle

<sup>1</sup> Muhammed el-Arûsî, age., s. 74.

<sup>2</sup> Muzafferüddin, İbn-i Sââti, *Nihayetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, I, 128.

yaklaşmaktadır. O ‘Me’muru bih’in hasen olması’ konusunu işlerken şöyle demektedir: “Bir şeyin emredilmiş olması - eğer emreden kişi ‘hakîm/hikmet sahibi’ ise- emredilen şeyin hasen olmasını gerektirir. Çünkü bir şeyi emretmek, o şeyin yerine getirilmesi, yapılması gereken bir şey olduğunu belirtmek içindir. Bu durumda yapılması emredilen her şeyin hasen olması gerekir.”<sup>1</sup>

Serahsî ise usul ile ilgili eserinde şöyle demektedir: “Emir, emredilen şeyin (me’murun bih) dinen hasen olmasını gerektirir. Ancak bu hasen olma durumu, emredilen hükmün zatında var olan bir vasıftan dolayı değildir. Biz, bizim ekolün diğer bazı ileri gelen âlimleri gibi, bu vasfın sırf aklen sabit olduğunu söylememekteyiz. Çünkü akıl hiçbir şeyi bizatihi zorunlu/vacip kılamaz.”<sup>2</sup> Serahsî, hüsnün emrin mucibâtından olduğu görüşünü benimsemiştir. Buharî eserinde Serahsî’nin de görüşüne yer verir ve Serahsî’nin bu ifadesini şöyle açıklar; “Bazı Hanefî ve Eş’arîler’de hüsnün emrin mucibâtından olduğu görüşü benimsenmiştir; çünkü Allah Teala’nın bir şeyi emretmesi, emredilenin yerine getirilmesini talep etmesi demektir. Allah Teala da ‘Hakîm’ olduğu için talebinin de muhakkak güzel/hasen olması gerekir. Zira çirkinî/kabihi talep etmek Hakîm olanın özelliğinden değildir. Allah şöyle buyurmuştur: “*De ki, Allah kötü/fahşâ olanı asla emretmez.*”<sup>3</sup>

Önemli Hanefî usul âlimi Pezdevî de bu grup arasında yer almaktadır. O şöyle demektedir: “Dinin hüsnü kubuh konusundaki prensibi şudur: ilahî bir emrin hükmü hasen olmakla ile vasıflanmıştır. Bir hükmün hasen ile vasıflanması ancak ‘Allah tarafından emredilen bir hüküm’ olmasıyla bilinebilir, sırf akıl ile değil. Çünkü aklın hiçbir şekilde vacip kılma özelliği yoktur.” Şarih Abdülaziz el-Buharî (ö. 730/1330) Pezdevî’nin bu ifadesini açıklarken, Pezdevî’nin ifadesine göre hüsnü ve kubuh dinî emrin zorunlu kıldığı hususlardan (mucibât) der ve şöyle ekler: “Biz Hanefîler’e göre hüsnü ve kubuh dinî emrin delâlet ve işaret ettiği (medlulât) hususlardandır, Eş’arîler’e göre ise mucibâtındandır.”<sup>4</sup> Bu açıklama ile şarih, Pezdevî’nin Eş’arî görüşü benimsediğine işaret etmekle birlikte özellikle ‘bize göre’ kaydıyla bu görüşe

<sup>1</sup> eş-Şâşî, *Usulü’ş-şâşî*, s. 109.

<sup>2</sup> Serahsî, *Usulü’s-serahsi*, I, 60.

<sup>3</sup> el-Araf, 7/28; Abdülaziz el-Buhârî, age., I, 271.

<sup>4</sup> ‘Hüsnü emrin medlulatındandır’ demek, iyilik ve güzelliğin (hüsnü) emirden önce fiil için aklen sabit olduğu ve emrin de bu sabit olan hüsnün belirleyicisi, açıklayıcısı (delili) olduğu anlamına gelir. Hüsnün emrin mucibâtından olması ise aklın fiilin iyi ve güzel (hasen) olması noktasında bir payının olmadığı, hüsnün ancak ilahi emir ile sabit olduğu anlamına gelir. Bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, I, 269.

katılmadığını ifade etmiştir.<sup>1</sup> Yine Hanefî usulcülerden İbnü's-Saati de (ö. 694/1295) “*Nihayetü'l-vusul*” adlı usul-ü fikhında hüsün-kubhu mütekellim usulcüler gibi ‘hâkim’ konusu başlığı altında inceleyerek ve benzer ifadeler kullanarak, aynı görüşü paylaşmıştır. O şer’î bir hükmün hüküm verecek bir hâkimi gerektirdiğini, bu hâkimin yalnızca Allah Teala olduğunu, aklın hiçbir fiili hasen veya kabih yapamayacağını ve fiilin zatının hasen veya kabih olmakla vasıflanamayacağını belirtir.<sup>2</sup>

Bunların dışında Hanefî (Fukahâ) ekolünden Ebu'l-Berekat en-Neseî (ö. 710/1310), “*el-Menar*” adlı fıkıh usulünde Serahsî ve Pezdevî ile aynı görüşte olduğunu ima ederek der ki, “Me’murun bih, hasen sıfatından ayrı düşünülemez. Çünkü emri verenin (şâri’) Hakîm olması bunu zorunlu kılmaktadır.”<sup>3</sup> Neseî de fiilin hasen olmasının kaynağının akıl değil dinin vâzı’ olduğuna vurgu yapmıştır. O, “*Menar*”ın metnine yazmış olduğu “*Keşfu'l-esrâr*” isimli kendi şerhinde ise bunu şöyle açıklamıştır: “Emredilen şeyin (me’murun bih) hasen, yasaklanan şeyin (menhiyyün anh) ise kabih kabul edilmesinin sebebi, emri veren zatın hakîm olması ve hakîm olanın da herhangi bir şeyi yalnızca güzel/hasen olduğu için emrecek olması ve çirkin/kabih olduğu için yasaklayacak olmasıdır. Bir başka sebebi de şudur; emir, emredilen şeyin yerine getirilmesi, yapılması istendiğini beyan etmek içindir. Kabih de yapılmaması istenen şeydir. Dolayısıyla Allah’ın yapılmaması gereken şeyi/kabihi emretmesi düşünülemez. (O halde Hakîm olan Allah ancak haseni emreder.) Dolayısıyla bir fiilin hasen olması, ancak onun emredilmiş olmasından anlaşılabilir, yoksa bizzat akıl ile değil. Çünkü bize göre akıl bizatihi mucip değildir.”<sup>4</sup>

İbnü's-Saati istisna edilecek olursa, yukarıda görüşleri aktarmaya çalışılan Hanefî usulcülerin hüsün kubuh konusunda belirleyici (muarrif) ve ortaya çıkarıcı (kâşif) tek geçerli kaynak olarak yalnızca ‘dini’ kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Hüsün ve kubhu belirleyen din olması açısından bu görüşün Eş’arî çizgideki mütekellim usulcülerinin benimsediği görüşün aynısı olduğu açıktır. Ancak burada farklı olan ince bir husus vardır. Buna göre Hanefî usulcülerin görüşlerinde dikkat çeken husus onların, fiillerin hasen ve kabih oluşunu direk şer’in emrine değil de şâri’in ‘hikmet sahibi’ olmasına bağlamaları ve ilahî emri de fiillerdeki hüsnü beyan edici olarak nitelendirmeleridir.

<sup>1</sup> Abdülaziz el-Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 269.

<sup>2</sup> İbn-i Saati, age., I, 127-129.

<sup>3</sup> Ebü'l-Berekat en-Neseî, *el-Menâr*, s. 48.

<sup>4</sup> Ebü'l-Berekat en-Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 91.

Birinci bölümde de vurguladığımız gibi Hanefî ve Mâturîdî ekolündeki âlimler Allah Teala'nın her fiilinde bir hikmetin var olduğunu kabul ederler. Buna göre bu yaklaşımı benimseyen Hanefî usulcülerini için şu açıklama yapılabilir: Hanefî ve Mâturîdîler'e göre Allah, hikmet sahibidir. Emrettiği her hükümde bir hikmet, maslahat ve güzellik vardır. Ve bu güzelliği de akıl değil yalnızca Şari' Teala ortaya çıkarabilir. Eş'arî-Mütekellim tarikine bağlı usulcüler ise bizatihi emrin kendisini hüsnün ve kubhün kaynağı görürler. Hatta onlara göre Allah adaleti değil de zulmü, emretseydi ve adaleti yasaklasaydı, adalet kabih, zulüm hasen olurdu. Mâturîdî ve Hanefî çizgisinde olan yukarıda görüşleri zikredilen âlimlerin eserlerinde ise böyle bir yaklaşım söz konusu değildir.

Hanefî usulcüler arasında hüsn kubuh meselesinde ortaya konan ikinci bir yaklaşım söz konusudur. Buna göre hüsn ve kubuh sıfatının eşyada ve fiillerde dinden önce var olduğu ve bu iki sıfatın da bizzat akılla bilinebileceği, bu aklî bilginin de kişiye mükellefiyet yükleyeceği şeklindeki yaklaşımdır. Bu anlayışın ilk izlerine mezhep imamı İmam-ı Azam Ebu Hanife'den (ö. 150/767) yapılan iki rivayette rastlamaktayız. Birincisi “Yerlerin ve göklerin yaratılışını, kendi nefsinin yaratılışını ve rabbin diğer yarattıklarını gören hiçbir kimsenin, yaratıcısını bilememe mazereti yoktur. Fakat böyle bir kişi, dinin diğer hükümlerini bilememe noktasında mazurdur.” şeklinde gelen rivayettir. Diğeri ise “Allah, bir resul göndermiş olmasaydı, yine de mahlûkat için akıllarıyla rablerini bilmeleri zorunlu/vacip olurdu.” şeklindeki rivayettir.<sup>1</sup> Ne var ki Ebu Hanife'nin bu sözleri farklı şekilde anlaşılmıştır. Mesela şariat gelmeden önce en azından Allah'ı bilmenin (marifetullah) aklen vacip olduğuna işaret eden bu rivayetleri Hanefî uleması kendi görüşleri doğrultusunda yorumlamışlardır. Onların bazıları bu rivayetleri zahirine hamlederek İmam'a göre ‘aklın bazı hasenatı bilebileceğini ve bu aklî bilginin de kişiye bazı sorumluluklar yükleyeceğini’ iddia etmişlerdir. Bazıları buradaki vücuttan maksadın ‘aklın belli bir tefekkür ve tecrübe süresi geçtikten sonra (imhal) Allah'ı bilmesinin gerekliliği’ olduğunu ileri sürmüşler; diğer bazıları da Ebu Hanife'nin bu sözlerinin nübüvvet sonrası dönem için söylendiği iddia etmişlerdir.<sup>2</sup>

Hanefî usulcülerini arasında önemli bir yeri olan Ebu Zeyd Debbusî (ö. 430/1039) de “*Takvimü'l-Edille*” adlı usul-ü fıkıh eserinde “me'murun bihin hasen sıfatı” konusu işlerken birinci yaklaşım olarak ele aldığımız usulcülerini görüşlerine benzer bir

<sup>1</sup> Abdülaziz el-Buhârî, age., IV, 330, Debbusî, *Takvimü'l-edille*, s. 443.

<sup>2</sup> Şehrânî, age., I, 371-377.

yöntemle konuyu şöyle anlatır: “Emir, sözlükte olması gerekli olan şeyin beyanı anlamındadır, emrin gereklerini yerine getirmemizin bize vacip olması, ancak emredilen şeyin Allah katında hakikî anlamda hasen olması durumunda hikmete uygun olur. Ayrıca bizim, emredilendeki güzelliği/hüsnü anlamamız için hiçbir mani yoktur.”<sup>1</sup> Debbusî “emir, hikmet ve hasen” kavramlarından yola çıkarak konuya açıklık getirmeye çalışmakla birlikte, aklın dinden evvel hüsnün veya kubhu bilip bilemeyeceğiyle ilgili net bir ifade kullanmamaktadır. Fakat eserinin sonunda “dinen meşru sayılan bazı hususların akılla bilinmesi” ile ilgili fasılda görüşünü net olarak açıklamaktadır. O, dinen meşru olan hükümlerin, şariat gelmemiş olsaydı sadece aklın yol göstericiliğiyle bilinip bilinmeyeceğiyle ilgi dört görüş serdedir. Bazılarına göre böyle bir konuyu tartışmak gereksizdir (lağ). Bazılarına göre akıl, şariat gelmemiş olsaydı yine de dinin meşru kabul edeceği hususları idrak edebilir. Bazılarına göre akıl din gelmemiş olsa bile bütün ibadetlerin gerekli olduğunu (vücub) idrak etmelidir. Dördüncüsü ise kendi görüşüdür: “Bize göre tercih edilen görüş şudur: bu durumda olan bir kulun, Allah’ın varlık ve birliğine iman etmesi, emir ve nehiyelerinde Allah’a itaat etmenin kendisine vacip olduğunu ve Allah’ın kendisini O’na ibadet etmek için yarattığını bilmesi gerekir.”<sup>2</sup>

Yine Hanefî usulcülerinde Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330), “*Keşfu’l-Esrâr*” adlı usulünde Semerkandî’nin “*el-Mizan*” adlı eserinden nakille kendisinin de benimsediği Hanefîler’in görüşünü şöyle ifade eder: “Hüsnün ilahî emre bağlı olarak var olan hususlardan mı (mucibat), yoksa ilahî emrin işaret ve delalet ettiği hususlardan mı (medlulat) olduğunda ihtilaf edilmiştir. Biz Hanefîler’e göre medlulatındandır. Eş’arîler ve Ehl-i Hadis’e göre ilahî emrin mucibatındandır. Bize göre akıl iman etmek ve ibadetlerin asıllarını bilmek gibi dinen meşru kabul edilen bazı şeylerin hüsnünü anlayabilir. Sonradan gelen emr-i ilahî de, din gelmeden önce akılda sabit olan bu güzelliklerin delili ve belirleyicisi olur.”<sup>3</sup> Abdülaziz el-Buhârî “*el-Kifaye*” adlı bir başka usulü fıkıh eserinden şu nakli yapar: “Bizim ashabımız (Hanefîler) şöyle demişlerdir: vahiyle bildirilenleri (mesmuat) bilme noktasında sem’/vahiy nasıl bir araç ise, akılda ma’kulatı bilme noktasında o şekilde geçerli bir araçtır. Bazı fiillerin hüsnü ve kubhu

---

<sup>1</sup> Debbusî, age., s. 44.

<sup>2</sup> Debbusî, age., s. 463.

<sup>3</sup> Abdülaziz el- Buhârî, age., I, 269.



yine bazı fiillerin vücut ve haramlığı akılla bilinebilir.”<sup>1</sup> Hanefî usul ve fikhının önemli temsilcilerinden Sadru’ş-Şeria da (ö. 747/1346) “*et-Tavzîh*” adlı eserinde görüşünü “Mu’tezile’ye ve Hanefîlerin bazısına göre ‘kulların fiillerinin hasen veya kabih olması fiilin zatından veya onda olan bir sıfattan dolayıdır ve aynı şekilde akılla da bilinebilirler”<sup>2</sup> şeklinde açıklamıştır.

“*el-Menar*”ın şarihlerinden Hanefî fikhının önemli iki temsilcisi İbn-i Melek (ö. 801/1398) ve İbn-i Nüceym (ö. 970/1563) de eserin metin yazarı Neseffî’nin aksine hüsün ve kubhun akılla bilinebileceğini söylemişlerdir. Onların her ikisi de Razî (ö. 606/1209) de olduğu gibi hüsün ve kubhun üç anlamını verdikten sonra bunlardan sonuncusu olan ‘bir fiilin methe veya zemme konu olması’ anlamındaki hüsün ve kubhun tartışmalı olduğunu belirterek ve mezheplerinin görüşlerini ortaya koyarlar. İbn-i Melek bu görüşleri şöyle açıklar: “Eş’arîler’e göre fiillerin hasen olması dinîdir, aklın bu konuda hiçbir etkisi yoktur. Ve bu yalnızca ilahî emir ile anlaşılır. Mu’tezile ise hüsün ve kubuh konusunda hüküm verecek olan (hâkim) akıldır, demişlerdir. Çünkü onlara göre aklen, Allah’ın aslah olanı yapması vaciptir. O halde Allah Teala’nın aslah olanı yapması hasen, terk etmesi ise kabihtir. Bize göre ise her ikisi için de hâkim Allah’tır. Allah Teala, başka varlıkların O’nun ilahî zatı üzerine bir şeyi zorunlu kılmasından münezzehtir. Bununla birlikte Allah, bazı şeyleri hasen bazı şeyleri ise kabih olarak yaratır. Bir şeyi asıl itibarıyla hasen olduğu için emreder. Eğer akıl, hasen olanı anlamakta zorlanırsa şâri’ onu emretmek suretiyle açığa çıkarır. Buna göre hasen emrin (mucibatından değil) medlulatından kabul edilir.”<sup>3</sup>

İbn-i Nüceym (ö. 970/1563) mensubu olduğu Hanefî usulcülerin görüşünü daha farklı bir ifadeyle şöyle izah eder: “Eş’arîler’e göre hüsün ve kubuh yalnızca din ile sabit olur. Biz Hanefîlerden bazılarına ve Mu’tezile’ye göre kulların bazı fiillerinin hasen ve kabih olması o fiillerin zatından kaynaklanır. Mu’tezile’ye göre akıl burada fiilin hasen ve kabih olmasında müstakil olarak ‘hâkim’dir. Bize göre ise akıl, yalnızca hasen ve kabih bilmek için bir alettir. Allah bu bilgiyi kulda ‘sahih nazarın’ sonucu olarak yaratır. Hanefîler ile Eş’arîler arasındaki fark ise şudur: Eş’arîler’e göre hüsün ve kubuh yalnızca bir nebi ve bir kitap ile bilinebilir. Biz Hanefîler’e göre ise akıl hüsün ve kubhu

<sup>1</sup> Abdülaziz el- Buhârî, age., IV, 328.

<sup>2</sup> Sadru’ş-Şeria, *et-Tavzîh şerhu’t-tenkih*, I, 405-406.

<sup>3</sup> İbn-i Melek, *Şerhu’l-menâr*, s. 48.

idrak edebilir, aklın hüsün ve kubhu bilmesi ise Allah'ın bu bilgiyi kulda yaratmasıyla olur. Bu da şu üç yoldan biriyle olur: birincisi, yalanın çirkinliğini bilmek gibi kesb olmadan, zaruri olarak olur. İkincisi deliller üzerinde tefekkür edip araştırarak (nazar) olur. Üçüncüsü yalnızca bir kitap ve nebinin bildirmesiyle olur. Biz Hanefîler'e göre hasen ve kabih emrin ve nehyin medlulatındandır. Eş'arîler'e ve Pezdevî'ye göre ise emrin mucibatındandır.”<sup>1</sup> Lamişî (ö. 522/1128), Ebu'l-Feth el-Üsmendî (ö. 552/1157), İbni'l-Hummam (ö. 861/1457) gibi önemli Hanefî usulcileri de hüsün ve kubhun din gelmeden önce eşyada var olduğunu ve bunun akılla bilinebileceğini görüşünü benimsemişlerdir.<sup>2</sup>

Birinci ve ikinci yaklaşım olarak iki ayrı grupta ele aldığımız Hanefî usulcülerin büyük bir bölümü eşyada din gelmeden önce hüsün ve kubhun varlığını kabul etmektedirler. Fakat ikinci gruptaki Hanefî usulcüler bundan ayrı olarak hüsün ve kubhun akıl ile idrak edilebileceğini iddia etmişlerdir. Yukarıdaki verilen açıklamalardan da anlaşıldığı üzere akıl, bütün fiillerin değil, yalnızca bazı fiillerin hüsün veya kubhunu anlayabilir. Ayrıca Hanefî usulcüler arasında akıl, hiçbir durumda tek başına bir şeyi bizzat zorunlu kılacak durumda (mucibun bizzat) değildir ve 'hâkim' olarak görülmemiştir. Bununla beraber genel olarak Hanefî usulcülerinin dinin beyanı olmasa bile aklın Allah'ı bilmesi gerektiğini ve bu gerekliliğin (vücup), üzerine sevap veya cezanın terettüp ettiği türden bir gereklilik olduğunu kabul ederler.

Genel olarak Hanefî usulcülerinin fiillerde hüsün ve kubhu bulunduğunu kabul ettiklerinin bir delili de onların hüsün kısımlar ayırmalarıdır. Şöyle ki onlara göre hüsün üç kısımdır:

- 1) Gerçek manada bizzat hasen olan fiiller (Hasen li-aynihi Hakikaten): Aklın, hüsünü vasıtasız olarak bilebileceği ve sorumluluğu kuldan asla düşmeyen hasen olan fiiller. Allah'a iman gibi.
- 2) Gerçek manada değil sırf öyle hükmedildiği için hasen olan fiiller (Hasen li-aynihi Hükmen): Asıl itibarıyla kendisinde hasen sıfatı bulunmayan, bazı durumlarda kuldan sorumluluğu düşen ve ancak dinin beyanıyla hasen olan fiiller. Zekat, oruç gibi. Bu tür

<sup>1</sup> İbn-i Nüceym, *Fethu'l-gaffâr bi şerhi'l-menâr*, s. 65-66.

<sup>2</sup> Şehrânî, age., I, 380-387.

ibadetlerde zatî bir hasen sıfatı olmasa da fakirliğin izalesi, nefsin terbiyesi gibi güzel sonuçlara sebep oldukları için hasen sayılmıştır.

3) Başka bir şey sebebiyle hasen olan fiiller (Hasen li-gayrihi): Asıl itibariyle çirkin/kabih olan, fakat bazı faydalı sonuçlara sebep olduğu için şer'an hasen kabul edilen fiiller. Örneğin cihat, beldeleri tahrip etmeye, insan ölümüne sebep olsa da, ilay-ı kelimetullahı gerçekleştirmeye vesile olduğu için hasen sayılır.<sup>1</sup>

Her ne kadar yukarıda verilen 'hasen' taksiminde bazı usulcüler farklı yollar izlemişlerse de genel olarak bütün Hanefiler 'hasen li-aynihi' diye bir hasenin olduğunu kabul etmektedirler. Bu da Hanefiler'in, fiillerin zâtında hasen/güzellik sıfatının var olduğu noktasında ittifak içerisinde olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla bazı Hanefî usulcülerin hüsün-kubuh meselesini izah ederken, mütekellimin ekolünün yaklaşımına yakın bir görüş ortaya koymaları, onlarla aynı düşünceye sahip oldukları şeklinde anlaşılmalıdır.

### **2.3. Hüsün Kubuh Meselesinin Usul-ü Fıkhın Konularına Yansıması**

Özellikle kelâmın olmakla birlikte usul-ü fıkhın da önemli konuları arasında yer alan hüsün ve kubuh meselesi usul-ü fıkhın birçok konusuyla ilgilidir. Bu mesele üzerindeki tartışmalar usul-ü fıkhın çeşitli konularında etkisini göstermiştir. Burada, bu meseledeki görüş ayrılıklarının etkili olduğu bazı usul konuları, konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağı düşüncesiyle ele alınmıştır.

#### **2.3.1. Vacip Kavramının Tanımlanması**

Vacip kavramının tanımında, usulcülerin hüsün ve kubuh konusundaki yaklaşımı etkili olmuştur. Bu noktada 'nelerin bir şeyi vacip kılma salahiyetinin olduğu' konusundaki anlayışları özellikle belirleyici olmuştur. Örneğin dinden/şer' başka hiçbir zorunlu kılıcı (mucip) kabul etmeyen Eş'arî ve Mütekellimin çizgisindeki usulcüler vacibi "kasten terk edenin dinen zemmedileceği fiil" veya "terk edenin bazı durumlarda dinen zemmedileceği fiil" şeklinde tarif etmişlerdir. Hanefî usulcüler<sup>2</sup> ise "terk edenin aklen veya adeten cezayı hak edeceği fiil" diye tarif etmişler. Mu'tezile'de ise "yapmaya

<sup>1</sup> Şakir Hanbelî, *Usulü'l-fıkhi'l-İslâmî*, s. 81.

<sup>2</sup> Burada Hanefiler adına verilen tarifler vacip için değil farz için yapılan tariflerdir. Çünkü Hanefiler'in farz dediğine Şafii'ler vacip dermektedirler ve Şafii istilahında genel olarak farz yerine vacip kullanılır.

gücü yetenin yapmadığı bazı durumlarda zemmedileceği fiil” olarak tarif edilmiştir.<sup>1</sup> Görüldüğü gibi bir şeyi vacip kılanın (mücib) yalnızca şeriat olduğunu ifade eden Mütakellimin usulcileri tarifte “dinen/şer’an” kaydı üzerinde ısrar ederken bu düşüncede olmayan Hanefiler ve Mu’tezile tarifte bu kaydın zikredilmesini gerekli görmemişlerdir.

### **2.3.2. Kendisine Tebliğ Ulaşmayan Kişinin ve Akıllı Olan Çocuğun (sabiy-i âkil) Durumu**

Hüsün ve kubuh meselesinin en fazla tartışılan fer’î meselelerinden biri, dinin hükmüyle henüz muhatap olmayan mümeyyiz çocuk (sabiy-i âkil) ve din tebliğ edilmeden önceki âkil-baliğ kimselerin durumunun ne olduğudur. Bu durumda akıl, akıl sahibi kimsenin fiillerine haram, vacip, mendub ve mekruh gibi şer’î hükümlerin verilmesi için yeterli midir, değil midir? Bu konu daha çok Hanefî ve Mâturîdî çizgisinde olan ve Mu’tezilî âlimleri ilgilendirmiştir. Şöyle ki Eş’arîler, teklifî hükmün yalnızca şer’in beyanıyla sabit olacağını, eşyanın zatında hasen veya kabih olarak herhangi bir sıfatın olmadığını dolayısıyla aklın herhangi bir şey hakkında kesin hüküm vermesinin düşünülmemeyeceğini söylemişlerdir. Dolayısıyla onlara göre akli ne kadar gelişmiş olursa olsun bir çocuk baliğ olmadan; tebliğ kendisine ulaşmamış olan yetişkin kimse tebliğ ile muhatap olmadan iman dâhil hiçbir hükümle mükellef değildirler.<sup>2</sup> Bazı günümüz araştırmacıları, Eş’arîler’in görüşünü şöyle açıklamıştır: “(Onlara göre) şeriat gelmeden önce akıl tek başına iyi ile kötü hakkında doğru hüküm vermekten aciz olduğundan, din olmadığı halde din adına insana bir takım sorumluluklar yükleme yetkisine sahip değildir. Bu itibarla küfür haram iman da vacip değildir.”<sup>3</sup>

Bu mesele aynı zamanda din/şeriat gelmeden önce fiillerde asıl olanın ne olduğu üzerinden de tartışılmaktadır. Yani dinin hükmü gelmeden önce fiillerde asıl olan haramlık (hadr) veya helallik (ibaha) olup olmadığıdır. Eş’arî ve Mütakellimin usulcülerin ekserisi, helal ve haram birer dinî-teklifî hüküm olmaları ve dinî hükmün tek kaynağının din/şeriat olması sebebiyle dinden önce fiillerde asıl olanın vakıf (hükümsüzlük hali) olduğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre âkil çocuk ve

<sup>1</sup> Şehrânî, age., II, 36-39.

<sup>2</sup> Seyyid Bey, *Medhal*, II, 230-232.

<sup>3</sup> Mustafa Akçay, *Çağdaş Dünyada İnsan ve Dini Sorumluluğu*, s. 385. Kendisine tebliğ ulaşmayan veya din gelmeden önceki insanın sorumluluğu konusunda geniş bilgi için bk., Mustafa Akçay, age., s. 384.

tebliğ kendisine ulaşmamış kişinin fiillerinin hiçbir hukukî, şer'î temeli yoktur. Onların bu konu delili ise “*Biz bir peygamber göndermedikçe kimseye azap edecek değiliz*”<sup>1</sup> ayetidir.<sup>2</sup> Fakat Bazı Eş'arî âlimleri bu iki grupta olan kimselerin fiillerinin mubah olduğunu söylemişlerse de burada bir çelişki olduğu açıktır. Zira ‘mubah’ dinî bir hüküm (hükm-i şer'î) ise, dinden önce bir fiile mubah demek, açık bir tenakuzdur.<sup>3</sup> Mu'tezile'ye göre kendisinde bir zarar, abes ve haksızlık olan fiillerin çirkin/kabih olduğu aklen sabit olur ve bunlarda asıl olan haram (hadr) olmasıdır. Kendisinde halde veya müstakbelde bir fayda veya zarar olmayan fiiller ise aklen mubah kabul edilir. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'den (ö. 436/1044) yapılan şu nakil Mu'tezile'nin bu konudaki görüşünü açıklamaktadır: “Mükellefin fiilleri hasen ve kabih olmak üzere iki kısımdır. Mesela zulüm, cehalet, yalan, nankörlük gibi fiiller kabihtir. Hasen ise iki türdür: birincisi, yapılması terk edilmesine tercih edilen fiiller. İhsan, lütuf, iyilik yapana teşekkür (mün'ime şükür) ve insaf gibi fiiller ki, bunların hükmü vaciptir. Diğeri ise yapılması, terk edilmesine tercih edilemeyen fiiller ki bunlar da mubahtır.”<sup>4</sup> Mu'tezile'ye göre akıl tek başına, kendisinde fayda olan mün'ime şükretmek gibi fiillerin hasen olduğuna hükmedebilmekte ve bu tür fiillerin yapılması aklen vaciptir. O halde Mu'tezile'ye göre sabiy-i âkil, bir dağ başında doğup büyüyen veya kendisine davet ulaşmamış olan âkil kişi kendisini iman ile mükellef kılacak olan sebebe –ki bu akıldır– sahip olduğundan iman etmesi vaciptir. Aksi takdirde mazur sayılamaz ve cezaya müstahak olur.<sup>5</sup>

Hanefî ve Mâturîdî çizgisinde olan âlimler, özellikle Ebu Hanîfe, Ebu Mansur el-Mâturîdî (ö. 333/944) ve mezhep içinde Irak Ekolu olarak adlandırılan birçok Hanefî usulcü Mu'tezile'nin yukarıda verilen görüşüne paralel bir görüşü tercih etmişlerdir. Ebu Hanîfe'den yapılan “Yerlerin ve göklerin yaratılışını, kendi nefsinin yaratılışını ve rabbin diğer yarattıklarını gören hiçbir kimsenin, yaratıcısını bilememe mazereti yoktur. Fakat böyle bir kişi, şeriatın diğer hükümlerini bilememe noktasında mazurdur”, ve “Allah, bir resul göndermiş olmasaydı, yine de mahlukat için akıllarıyla rablerini bilmeleri vacip olurdu” şeklindeki rivayetlerin zahiri mücerred aklın, fiiller hakkında

<sup>1</sup> el-İsra, 17/15.

<sup>2</sup> Razî, *el-Mahsûl*, I, 158-162; Cüveynî, *el-Burhân*, s. 99; Cüveynî, *Şerhü'l-varakât*, s. 349.

<sup>3</sup> Şehrânî, age., II, 107-109, 121.

<sup>4</sup> Şehrânî, age., I, 104.

<sup>5</sup> Abdülaziz el-Buhârî, age., IV, 325; Seyyid Bey, *Medhal*, II, 234.

hüküm verme yetki ve gücünü net olarak ortaya koymaktadır. Bu görüşte olan Hanefîler'e göre akıl yalnızca Cenab-ı Allah'ın varlığına ve birliğine iman, küfürden ve O'na kizib, zulüm, abes gibi çirkin sıfatları isnat etmekten kaçınmak noktasında sabiy-i âkil ve tebliğın kendisine ulaşmadığı kimse için vücup hükmünü gerektirir. Amelî konularda ise mazur olacağı yukarıda Ebu Hanife'den yapılan rivayette de vurgulanmıştır. Onların bu husustaki delilleri ise “*Kendilerine yakıcı bir azap gelmeden önce kavmini uyar*”<sup>1</sup> ayetidir. Ayet onlara göre kendilerine uyarıcı bir peygamber gelmeden önce insanların iman etmesi gerekli olduğunu göstermektedir. Şayet onlara iman etmek gerekli olmasaydı uyarıcı peygamber gelmeden önce kendilerine gelecek olan azaptan güvenlikte olmaları ve azapla korkutulmamaları gerekirdi.<sup>2</sup> Allah Resulü'nden gelen “Üç kimseden mükellefiyet kaldırılmıştır, bunlardan biri de buluğa erene kadar sabi olan kişi” rivayeti ise ‘burada kast olunan ameli hükümlerdir’ şeklinde yorumlamışlardır.<sup>3</sup>

Bu görüşün dışında Hanefî fıkhında en fazla itibar gören diğer görüş ise Debbusî, Serahsî, Pezdevî gibi önemli usulcüler ve mezhep içinde Buhara Ekolu olarak bilinen âlimler tarafından tercih edilen görüştür. Bunlara göre mücerret akıl, hiçbir surette kesin teklifî hüküm veremez. Bu görüşte olanlar da iki gruba ayrılmıştır. Debbusî (ö. 430/1039), Serahsî (ö. 483/1090) ve Pezdevî'nin (ö. 493/1100) de içinde olan grubun benimsediği ağırlıklı olan görüşe göre tecrübesiz, Allah'ın sınıyıp düşünmesi için mühlet vermediği, tekâmül etmemiş olan akîl, sabiy-i âkil ve kendisine davet ulaşmayan âkil yetişkin kişinin ‘Allah'ı bilmenin vacip olması’ hükmü söz konusu değildir. Fakat eğer, Allah, kişiye olayların akıbetini anlayabilecek kadar bir mühlet verirse ve bu mühlet bir yaratıcının varlığını tecrübe edecek bir zaman zarfını kapsıyorsa, bu durumda kendisine tebliğ ulaşmamış olan kişi mazur addedilemez ve cezaya müstahak olur. Çünkü bir insanın düşünüp anlayabileceği kadar bir müddete sahip olması, onu gafletten uyandırma noktasında resulün daveti gibidir. Görüldüğü gibi burada kişiyi kendisine davet ulaşmadan evvel mükellef kılan yalnız akıl değil, akıl ile birlikte mühlettir. Sabiyi akilin ise iman etmesi vacip değildir, çünkü bir şeyi yerine getirmenin zorunluluğu (vücubu'l-eda) kişiye buluştan önce gerekmez. Fakat iman ederse imanı sahihtir, çünkü yapılan işin makbul, meşru ve sahih olması için (sıhhatü'l-

<sup>1</sup> Nuh, 71/1.

<sup>2</sup> Mustafa Akçay, age., s. 408.

<sup>3</sup> Abülaziz el-Buhârî, age., IV, 330; Seyyid Bey, age., II, 234.

eda) buluğ şart değildir. Bununla beraber eğer sabiy-i âkil sabiliği/çocukluğu müddetinde açıkça küfrü kendisine isnat ederse bu durumda mürtettir, küfrü geçerlidir ve azaba müstahak olur. Çünkü baliğ olmayanın mazur olmasının sebebi gerekli istidlali ve nazarı yerine getiremeyecek durumda olmasıdır. Eğer küfrü seçerse bu, onun gerekli istidalde bulunduğu alametidir sayılır, mazur olamaz.<sup>1</sup>

Bunların dışında Hanefîler'den İbnü'l-Hümmam'ın (ö. 906/1500) da aralarında olduğu bazı usulcüler kendisine davet ulaşmayan kişi ve sabiy-i âkil hakkında Eş'arîler ile aynı görüşü paylaşmışlardır. Buna göre bu kimseler baliğ olmadan veya tebliğle muhatap olmadan evvel her halükarda işlemiş oldukları fiillerden mazurdurlar. Hatta aynı Eş'arîlerin dediği gibi eğer şirke düşecek olurlarsa bundan dolayı cezaya müstahak olmazlar.<sup>2</sup>

### 2.3.3. Teklif-i Mâ Lâ-Yutâk

Birinci bölümde Teklif-i mâ lâ-yutak konusuna insan fiilleri ve iradeye bağlı kudretin varlığı açısından değinmiştik. Burada ise konuya hüsün ve kubhun aklîliği veya şer'îliği açısından kısaca değinilecektir. Çünkü bu meselenin temeli Ebu Bekir es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) de belirttiği gibi 'Hanefîler ve Mu'tezile'nin hüsün ve kubhun aklî, Eş'arîler'in ise şer'î olduğu şeklindeki görüşleriyle' doğrudan alakalıdır.

Kendisine güç yetirilemeyen şeyler; (mâ lâ-yutak) üç kategoride ele alınmaktadır. Birincisi, iki zıttı bir anda bir araya toplamak gibi aklen ve âdeten imkânsız olanlar. İkincisi, havada uçmak gibi aklen mümkün, âdeten imkansız olanlar. Üçüncüsü, topalın yürümesi gibi aklen mümkün olup bir engelden dolayı mümkün olamayanlar. Bu üç kategori üzerinde yapılan tartışma da iki noktada yoğunlaşmaktadır ki, bunlar, insanın bu hususlar ile sorumlu tutulmasının aklen caiz olup olmaması, ile dinen bunlarla sorumlu tutmanın gerçekleşip gerçekleşmediğidir. Mu'tezile, Mâturîdî ve Hanefî âlimleri bu üç kategoriden hiçbirisi ile kulun sorumlu tutulmasının aklen caiz olmadığını ve dinen de böyle bir sorumluluğun vaki olmadığını söylemişlerdir. Çünkü teklif-i mâ lâ-yutak aklen kabihdir. Aklen kabih olan bir şeyin din tarafından emredilmesi ise caiz değildir. Diğer bir ifadeyle me'muru bihin hasen olması

<sup>1</sup> Serahsî, age., II, 340; Abdülaziz el-Buhârî, age., IV, 329-331; Seyyid Bey, age., II, 234-235.

<sup>2</sup> Abdülaziz el-Buhârî, age., IV, 325; Seyyid Bey, age., II, 233.

zorunluluğu –ki bu zorunluluk Mu'tezile'de aklın gereği, Hanefîler'de ise şer'in gereğidir- kabih olan şeyle kulun mükellef olmasına engeldir.<sup>1</sup>

Eş'arî kelâmcılar ve mütekellimin usulcüler ise mâ lâ-yutak ile teklifin aklen caiz olmasında ihtilaf etmişlerdir. Ekserisi her üç gruptaki teklif-i mâ lâ-yutakın da aklen mümkün olduğunu iddia etmişlerdir. Bazıları ise 'aklen ve adeten imkansız olan' grubuna girenlerle teklifin aklen mümkün olmadığını; aklen imkansız olmayıp adeten imkansız olan ile teklifin ise mümkün olduğunu söylemişlerdir. Bu iki gruptakilerle teklifin dinen fiili olarak gerçekleşip gerçekleşmediği noktasında da ihtilafa düşülmüştür. Bazıları teklif-i mâ lâ-yutakın dinen gerçekleşmediğini iddia ederken bir kısmı da gerçekleştiğini ileri sürmüşlerdir.<sup>2</sup>

Öte yandan hüsün ve kubhun sırf aklî olduğunu iddia etmek, teklif-i mâ lâ-yutakın caiz olmadığı yönünde görüş beyan etmeyi gerektirir. Çünkü bunun kabih olduğu akıl ile bilinebilir. Fakat hüsün ve kubhun şer'î olduğunu kabul etmek ise zorunlu olarak teklif-i mâ lâ-yutakın aklen caiz olduğunu iddia etmeyi gerektirmez. Çünkü hüsün ve kubhun şer'î olduğunu düşünen Eş'arîler'den bazıları, teklif-i mâ lâ-yutakın caiz olmadığı görüşünü tercih etmişler ve bu görüşe de dinin bir başka beyanıyla ulaşmışlardır.<sup>3</sup>

#### **2.3.4. İslam Öncesi Dinlerin (Şer'u Men Kablenâ) Delil Olması**

Bizden önceki ümmetlerin şeriatındaki hükümlerin bizim için de delil olup olmayacağı konusu usulcüler arasında tartışılmıştır. Tartışmanın bir yönüyle hüsün kubuh meselesiyle de ilişkisi olduğundan burada konunun hüsün kubuh meselesiyle ilgisi yönüne kısaca değinilecektir.

Bizden önceki peygamberlerin şeriatındaki bir hükmün, Hz. Peygamberin şeriatı tarafından nesh edilmiş ise bu hükmün bizler için delil olamayacağı ile önceki şeriatlarda geçerli olan bir hükmün İslam dinince de bizler için ayrıca emredilmişse bu hükmün bizler için delil olduğunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Önceki şeriatın bizim açımızdan konumu özellikle şu noktadan tartışılmıştır. Buna göre eğer bizden önceki peygamberlerin şeriatındaki bir hüküm bizim dinî kaynaklarımızda zikredilmişse fakat nesh edildiği veya bizim için de geçerli olduğu beyan edilmemişse böyle bir hükmün

<sup>1</sup> Şehrânî, age., II, 123-143.

<sup>2</sup> Şehrânî, age., II, 123-143

<sup>3</sup> Şehrânî, age., II, 123-143.



bizler için delil olup olamayacağı usulcüler tarafından tartışılmıştır. Hanefî usulcülerin ekserisi ‘hüsün ve kubhun zatî olduğu’ yönündeki ilkelerine paralel olarak evvelki ümmetlere emredilen hükümlerin hasen olma vasıflarını yitirmeyeceğini, aksi yönde bir delil olmadığı müddetçe o hükümlerin bizler için de uyulması gereken birer hüküm oldukları görüşünü benimsemişlerdir. Eş’arîler, Şafiî fakihler ve Mu’tezile’nin ekserisi ise, önceki şeraitlerin bizler için delil olmayacağını söylemişlerdir.<sup>1</sup>

Eş’arîler ve Şafiî fukahâsı fiillerde hüsün ve kubhun varlığının izafî olduğunu kabul ettiklerinden evvelki ümmetler için hasen olan bir hükmün bizim için hasen olmayabileceğini savunmaları kendi düşünce sistemleri içinde tutarlı gözükmektedir. Fakat Mu’tezile’nin, hüsün ve kubhun zatî bir nitelik olduğunu söyledikten sonra evvelki ümmetlere emredilen, dolayısıyla onlar hakkında hasen olan bir hükmün bizim hakkımızda hasen olma vasfını yitirmiş olduğunu iddia etmesi, böylece önceki şeraitlerin bizim hakkımızda da geçerliliğini kabul etmediklerini söylemeleri bir çelişki gibi gözükmektedir. Bununla beraber Mu’tezile, önceki şeraitlerin bizim hakkımızda da geçerliliğini kabul etmeyişlerini başka bir aklî delile dayandırmıştır. Onlara göre evvelki bir peygamberin getirdiği dinî hükümler geçerliliğini koruduğu müddetçe yeni bir peygamber göndermek anlamsızdır ve Allah de için abestir. Bu itibarla evvelki ümmetlere gelen dinî hükümlerin bizler hakkında geçerli olmaması gerekir.<sup>2</sup>

### 2.3.5. Nassın Umumunun Akıl ile Tahsisi

Bütün muhatapları kapsayıcı bir anlam (umum) ifade eden nasların anlamlarının akıl ile sınırlandırılıp sınırlandırılmayacağı/tahsis, usulcüler tarafından tartışılmıştır. Bu konunun da aklın yetkinliği ve sınırları açısından bakıldığında hüsün ve kubuh meselesiyle ilgili olduğu açıktır. Hanbelî fakîhi Ebu’l-Hattab Kelvezanî (ö. 510/1116) konunun bu yönüne dikkat çekerek şöyle demiştir: “Bir kısım âlimler umum ifade eden bir nassın sırf akıl ile tahsis edilemeyeceğini söylemişlerdir. Bu, “akıl hiçbir şeyi hasen ve kabih yapamaz” diyenlerin görüşlerinin gereğidir ki, bu da Eş’arî ve ashabının seçtiği görüştür.”<sup>3</sup> Mu’tezile ve Hanefî ulemasının çoğunluğu aklın, umum ifade eden bir nassı tahsis edebileceğini söylerken; Şafiî fakihlerin çoğunluğu ise buna karşı çıkmışlardır. Bununla beraber Mütakellimin ve Eş’arî ekolünün önemli isimlerinden Fahreddin er-

<sup>1</sup> Şehrânî, age., II, 284-294.

<sup>2</sup> Şehrânî, age., II, 284-294; Muhammed Huzarî, *Usulü’l-fıkıh*, s. 349.

<sup>3</sup> Şehrânî, age., II, 475.

Razî aklın dinin umumî bir hükmünü tahsis edebileceğini söylemiştir.<sup>1</sup> Akla hüsün ve kubhu idrak edebilme yetkisi tanıyan Mu'tezile'nin ve Hanefî Mâturîdî çizgisindeki âlimlerin aklın tek başına nassı tahsis etmesine cevaz vermeleri anlaşılabilir; fakat “akıl hiçbir şeyi hasen ve kabih yapamaz” diyen Razî gibi bir Eş'arî kelâmcının aklın nassın umumunu tahsis edebileceğini söylemesi çelişkili gözükmektedir.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Fahreddin er-Razî, *el-Mahûl*, III, 73-74.

<sup>2</sup> Şehrânî, *age.*, II, 477.

### BÖLÜM 3: KELÂMCILARA GÖRE HÜSÜN VE KUBUH

Bu bölümde önce kelâm mezheplerinin hüsün kubuh meselesiyle ilgili görüşleri sonra görüşlerini temellendirdikleri deliller açıklanmaya çalışılacaktır. Daha sonra da bu meselenin kelâm ilminin diğer bazı meseleleri üzerindeki etkilerine değinilecektir. İbn-i Kayyim'in (ö. 751/1350), hüsün kubuh konusundaki şu ifadeleri konunun kelâmcılar arasındaki boyut ve çerçevesini belirlemede ışık tutucu niteliktedir: "Hüsün-kubuh konusunda, hüsnün, insanın tabiatına uygunluk, kubhun da insanın tabiatına aykırılık olarak anlaşılması durumunda ittifak söz konusudur. Bu konudaki asıl tartışma, fiilin, dünyada methe veya zemme, ahirette sevap veya mükâfata konu olması anlamındaki hüsün ve kubhun durumu ile ilgilidir. Hüsün-kubhun aklî olmadığını iddia edenler, bu anlamda kullanılan hüsün ve kubhun aklen değil, yalnızca din ile bilinebileceğini savunmaktadırlar. Onların bu açıklamaları bir tür kaçıştır. Çünkü bu meselede, biri diğerini zorunlu olarak gerektirmeyen birbirinden farklı iki husus vardır. Birincisi, fiilin kendisinin, hasen veya kabih olmayı gerektirecek bir sıfatı içerip içermediği, yani iyilik ve kötülüğün fiillerde zatî ve aklî olarak var olup olmadığı hususu. İkincisi, fiilin hasen veya kabih olmasına bağlı olarak fiildeki hüsün ve kubhu idrak eden ve o fiili işleyen kimseye sorumluluğun yüklenip yüklenmeyeceği hususu. Mu'tezile bu her iki hususun birbirini zorunlu olarak gerektirdiğini (telazüm) söyleyerek yanılmışlardır. Hüsün-kubhun aklîliğini reddedenler ise bu iki hususu da reddederek hataya düşmüşlerdir. Herhangi bir çelişkiyi barındırmayan ve doğru olan görüş ise, bu iki husus arasında zorunlu bir irtibatın olmadığı, fiillerin asıl itibariyle hasen veya kabih diye iki kısma ayrıldığı; fakat sevap veya ikabın aklın idrakine değil ilahî emir veya nehye bağlı olduğu şeklinde ortaya konan görüştür."<sup>1</sup> İbn-i Kayyim'in ifadesinden anlaşıldığı üzere hüsün kubuh meselesindeki tartışma, fiillerin, dinin gelmesinden evvel hasen veya kabih sıfatına haiz olup olmadıkları ve bunun akıl ile bilinip, üzerine teklifî hükmün terettüp edip etmeyeceği yönünde iki madde üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Şunu belirtmek gerekir ki, mesele daha kapsamlıdır. Çelebi'nin şu ifadeleri bunu ortaya koymaktadır: "Kelâmcılar hüsün ve kubuh meselesini iyilik ve kötülüğün ilahi sıfat ve fiillerle ilişkisi, değerlerin varlığa ait zatî nitelikler olup olmadığı, iyilik ve kötülüğün sorumlulukla ilgisi, nimet verene şükretmenin, dolayısıyla Allah'a ibadet etme

---

<sup>1</sup> İbn-i Kayyim, *Medaricü's-salikin*, I, 202.

görevinin iyi olduğu hükmünün akıl ve dinle münasebeti, akıl ve vahyin şer'i hükümleri bilme vasıtası olarak önem ve öncelikleri, insan fiillerindeki iyilik ve kötülüğün mahiyeti gibi farklı açılardan incelemişlerdir.”<sup>1</sup>

### **3.1. Kelâm Mezheplerine Göre Hüsün ve Kubuh**

#### **3.1.1. Mu'tezile'ye Göre Hüsün ve Kubuh**

Genel olarak Mu'tezile âlimleri 'fiillerde zâtî olarak hüsün ve kubuh niteliğinin varlığı, aklın onları idrak edebileceği, dinin beyanına ihtiyaç olmaksızın hasen olan fiilin yapılması durumunda sevabın, kabih olan fiilin yapılması durumunda cezanın o fiiller üzerine gerekeceği ve neyin hasen ve neyin kabih olduğunu belirleme ve tayinde aklın 'hâkim' olduğu' görüşünde ittifak etmişlerdir.<sup>2</sup> Mu'tezile bu genel çerçevede ittifak etmiş olsalar da, fiillerin hasen veya kabih olduğunun nasıl ve ne şekilde anlaşılacağı noktasında üç farklı görüş ortaya koymuşlardır. Buna göre;

1) Mütekaddimin Mu'tezile alimleri ile Bağdat ekolünün tercih ettiği görüşe göre hüsün ve kubuh fiillerin zatında vardır. Bir fiil, göz önünde bulundurulduğunda ondaki güzellik veya çirkinlik ortaya çıkar. Örneğin, hasen sayılan 'doğruluk' sıfatı ve özelliği, doğru olmak fiilinin zatının bir parçasıdır.

2) Müteahhirin Mu'tezile'den olanlara göre, hüsün veya kubuh, fiilin kendisinde değil, fiile bağlı olan (lazimetü'n lil-fi'l) ek/zait bir sıfattan kaynaklanır. Mesela oruç hasendir, fakat oruç bizatihi sahurdan iftara kadar bedeni yemekten-içmekten alıkoymak olduğu için değil, insanın şehvât güdülerini dizginlediği için hasendir. Yine doğru sözlülük, bizatihi bir eylem olduğu için değil, bir fayda sağladığı için hasendir.

3) Basra Mu'tezile'si ve özellikle Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1025) ve Cübbâ'ler'in benimsediği görüşe göre her fiil hasen veya kabih olabilir. Güzellik veya çirkinlik, fiillerin zatında veya fiillerin zatına bağlı olarak var olan hakikî sıfatlar değil, izafî, nisbî sıfatlardır. 'Vücut/yönler teorisi olarak adlandırılan bu anlayışa göre fiillerin hasen veya kabih oluşu farklı durum ve değerlendirmelere (vücut ve itibarat) göre değişebilir.

<sup>1</sup> İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh", (1998-1999) MÜİFD., sy., XVI-XII, s. 55-90.

<sup>2</sup> Ali b. Sa'd, *Araü'l-Mu'tezile el-usuliyye*, s. 169; Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklif*, s. 437-438.

Mesela yetime vurmak fiili, terbiye etmek amacı taşıyorsa hasendir, eza vermek amacıyla yapılıyorsa kabihtir.<sup>1</sup>

Aklın ve dinin hüsün ve kubhu belirlemedeki etki ve sınırını formüle etme sadedinde Mu'tezile, bilinebilir olan şeyleri, (malumat), elde edilme yolları açısından üç kısma ayırır: sırf akılla, sırf dinle, hem akıl hem dinle bilinenler. Yalnız akılla bilinenler, Allah'ın varlığı, O'nun çirkin bir iş yapmayacağı gibi dinin sağlamlığının kendisine bağlı olduğu şeylerdir. Yalnızca din ile bilinenler, namaz gibi yapılmasıyla veya terk edilmesiyle kulluk yapılan, aklın tek başına ulaşamayacağı hususlardır. Akıl ve dinin her ikisiyle birlikte bilinenler ise, Allah'ın ortağının olmaması, emanetin sahibine iade edilmesi gibi dinin sıhhatinin kendisinin bilinmesine bağlı olmadığı hususlardır.<sup>2</sup>

Kadı Abdülcebbar'a göre hüsün ve kubhu, yaratılıştaki, zahirde (suret) ve fiilin kendisinde olan diye iki kısma ayrılır. Surette olan hüsün ve kubhu kişiden kişiye değişirken fiilde olan hüsün ve kubhu herkes için aynıdır. Surette olan hüsün ve kubhu üzerinde durmayan Kadı Abdülcebbar, fiilin kendisindeki hüsün ve kubhu, zorunlu olarak bilinenler ile kesbî olarak bilinenler şeklinde iki kısma ayırmıştır:

Zarurî olarak bilinenler, âkil kimsenin dinin beyanına ihtiyaç duymadan tahsil edebileceği bilgilerdir. Zulmün, nankörlüğün, cehaletin, abesin, insanın kendisine zara veren şeylerin çirkinliğinin bilinmesi ile adaletin, bilginin, insafın, iyiliğe şükretmenin güzelliğinin bilinmesi gibi, kötülüklerin ve iyiliklerin temeli olarak ifade edebilecek şeyler bu türdendir.

Kesbî olarak bilinenler, istidlâl olan veya namaz, oruç, hac gibi dinî beyanla bilinen keza 'hüsünü veya kubhu kendinden değil de başka bir sebepten kaynaklanan' şeyler de bu türdendir. Mesela namaz, belli rükünler (erkân-ı mahsusa) olduğu için değil de kişiyi Allah'a yaklaştıran ve nimet verene şükretmeyi ifade eden bir eylem olduğu için güzeldir.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Ali b. Sa'd, age., s. 168, Şehrânî, age., I, 338-341; Abdülkerim Osman, age., s. 437-438; İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, s. 275.

<sup>2</sup> Şehrânî, age., I, 351-352.

<sup>3</sup> Kadı Abdülcebbar, *el-Mecmu' fi'l-Muhid bi't-Teklif*, s. 232-234; Abdülkerim Osman, age., s. 448, Şehrânî, age., I, 351-352.

Görüldüğü gibi Mu'tezile, fiillerde hüsün ve kubhun, şeriatın emir ve nehyinden önce de var olduğunu söylemekle beraber aklın bunların hepsini değil yalnızca bir kısmını bilebileceğini söylemektedir. Bununla beraber, 'yalnızca dinin beyanı ile bilinen fiillerde' de hüsün ve kubhun aklılığı inkâr edilmemekte, sadece bu hususların 'mücerret akıl' ile bilinmesinin mümkün olmadığına işaret edilmektedir. İbnü'l-Burhan bunu şöyle izah etmektedir: "Akıl, küllî ve icmalî olarak zarar/mefsede netice veren her fiilin kabih, fayda/maslahat netice veren her fiilin de hasen olduğuna hükmeder. Fakat 'namazın kötülüklerden/fahşa alıkoyması ve az miktarda da olsa içkinin insanı zikirden ve namazdan uzaklaştırması' gibi bazı hususları akıl nazar ve istidlal ile anlayamaz. Bu durumda şer'in sahibi açıklama yapar ve hangi fiilin hasen veya kabih olduğu bizim için zahir olur."<sup>1</sup> Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1025) ise bu konuda şöyle demektedir: "Allah Teala'nın bir şeyi yasaklaması, yalnızca kabih olanın kubhunu ortaya çıkarır; o şeyin kabih olmasını sağlayan Allah'ın yasaklaması değildir. Emretmesi de aynı şekilde emredilende var olan hüsnü açığa çıkarır; yoksa bir şeyin hasen olmasını gerekli kılan emir değildir."<sup>2</sup> Bir başka yerde ise Kadı Abdülcebbar, "din, yalnızca akılda sabit olan bazı şeyleri açığa çıkarır, ortaya koyar, akla muhalif olamaz" demektedir.<sup>3</sup> Bu ifadeler, 'hasen' olan fiil, ister akılla bilinsin ister din ile bilinsin akla aykırı olmaması gerektiğine işaret etmektedir.

Mu'tezile hüsün ve kubhun akıl ile bilinebilirliğini iddia ettikten sonra bir adım daha atarak, akılla bilinen bu bilginin kişiye 'yergiye (zam) veya övgüye (meth) müstahak olmak' anlamında sorumluluk yüklediğini söylemiştir. Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1025), vacibi 'gücü yeten kimsenin yapmadığı durumda zemme müstahak olacağı şey' olarak tarif ettikten sonra onu 'aklî' ve 'dinî/şer'î' diye iki kısma ayırmaktadır. O, aklî vacibi 'insaf, iyiliğe şükür, emaneti iade etmek gibi vücubiyeti akıl ile bilinen vacip'; şer'î vacibi ise 'namaz, hac, oruç gibi vücubiyeti din ile bilinen vacip' şeklinde tanımlamaktadır.<sup>4</sup> Kadı, 'Aklî Vacibatın Beyanı' başlığı altında incelediği bölümde şöyle demektedir: "Vacibin hakkı, mükellefin onu ihlal etmekten sakınmasıdır. Onu ihlal etmekten sakınması ise ancak onu yapmakla olur."<sup>5</sup> Ayrıca o, 'mükellef olan

<sup>1</sup> Şehrânî, age., I, 337.

<sup>2</sup> Kadı Abdülcebbar, age., s. 255.

<sup>3</sup> Şehrânî, age., I, 156.

<sup>4</sup> Abdülkerim Osman, age., s. 451.

<sup>5</sup> Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 161-170.

kimsenin, aklen vacip olan şeyleri yerine getirmesi, zemme ve ikaba müstahak olmaktan kaçınması' gerektiğini de özellikle vurgulamaktadır. 'Mükellefin, Din Olmadan Aklı ile Neyle Sorumlu Olacağını Bilmesiyle İlgili Fası' başlığı altında incelediği bölümde ise şu ifadeleri kullanmaktadır: "Âkil kimsenin, zulmün ve nankörlüğün çirkinliği, insaf ve şükrün vacipliği gibi zarurî yoldan elde ettiği bilgilerde dine/sem' ihtiyacı yoktur."<sup>1</sup>

Açıktır ki Mu'tezile dinden müstakil olarak âkil kimsenin aklı ile bazı hususlarda sorumlu olacağını (teklif-i aklî) kabul etmektedir. Fakat bu 'yalnız aklen' sorumlu olunan alan, Allah'ı ve sıfatlarını, O'nun çirkin/kabih olan bir şeyi asla yapmayacağını, nimet verene şükretmenin, kendinden zararı def etmenin, başkasına karşı insafli olmanın vacipliğini ve zulmün, abesin, yalanın, cehaletin çirkinliğini bilmek gibi temel ahlakî hükümlerle sınırlıdır.<sup>2</sup>

Mu'tezile âlimlerinin, aklı 'hâkim' konumunda gördükleri düşüncesine yol açan açıklamalarına Eş'arî, Hanefî ve diğer bazı mezhep âlimlerince bazı insafli yorumlar yapılmıştır. Mesela Karâfî (ö. 684/1285), şu yorumu yapmaktadır: "Mu'tezile'nin bu meseledeki görüşü şudur; Allah (cc.) hikmet sahibidir, zararlı şeyleri ihmal edip yasaklamaması, faydalı şeyleri ihmal edip emretmemesi O'nun için imkânsızdır. Onlara göre akıl Allah'ın zorunlu olarak zararlı olan şeyleri/mefâsidi haram kılacağını, faydalı olan şeyleri de/mesâlihi de vacip kılacağını anlayabilir. Fakat bu zorunluluk, Allah cc. 'Hikmet Sahibi' olduğu için Allah'ın zatından ve sıfatlarında kaynaklanan bir zorunluluktur (vücup)."<sup>3</sup> Karâfî'nin açıklamasına göre, Mu'tezile'nin, 'aklın hüsnu ve kubhu idrak edebileceği' görüşünden 'aklın idrak etmesinin kişiyi mükellef kılmaya yeteceği' görüşüne ulaşmasının arka planında onların 'Allah'a aslah vaciptir' şeklindeki temel prensipleri yatmaktadır. Şöyle ki, aklın, fiillerdeki hüsün veya kubhu idrak edebilmesi demek, aklın o fiillerde ki mesâlihi veya mefâsidi idrak etmesi demektir. Allah Teala'ya da adalet ile hikmetinin ve salah-aslah prensibinin gereği olarak maslahat/hüsün içeren şeyi emretmesi ve mefsedet/kubuh içeren şeyi de nehyetmesi vaciptir. Bu durumda akıl, bir şeyi vacip kılan olmaktan ziyade, Allah'ın vacip kılacağı hükmün ne olacağını önceden idrak edici konumda olmaktadır. Zerkeşî (ö. 794/1392) bu noktayı şöyle açıklar: "Mu'tezile, dinde hükümleri koyanın Allah olduğunu inkâr

<sup>1</sup> Kadı Abdülcebbar, age., XIV, 152.

<sup>2</sup> Abdülkerim Osman, age., s. 440.

<sup>3</sup> Şehrânî, age., I, 347.

etmemektedir. Onlara göre akıl, Allah'ın fiillerin hükümlerini, mesâlih ve mefâsidi gözeterek koyacağını bilir. Yine onlara göre mesâlih ve mefâsidi bilmek, dinî hüküm (hükm-i şer'î) bilmenin yoludur. Dinî hüküm onlara göre mesalih ve mefaside bağlıdır. Din, hasen olanı caiz, kabih olanı ise haram kılar. Dolayısıyla Mu'tezileye göre iki hüküm vardır; birincisi aklın hükmü, ikincisi ise birinci hükme bağlı olan dinin/şer'in hükmü.”<sup>1</sup>

Mu'tezile için yapılan dengeleyici yorumların haklılık payı yüksek olmakla birlikte, Mu'tezile'nin şer'in karşısında aklın yetki alanını çokça genişlettikleri de bir gerçektir. Onlar sadece aklî olmadığı gerekçesiyle, sahih ve sarih hadislerle bildirilen şefaati, rü'yeti ve kabir azabını inkar etmişlerdir.<sup>2</sup> Mesela Kadı Abdülcebbar'ın hadis-i şeriflerin durumunu değerlendirirken söylediği şu sözü Mu'tezile'nin bu konudaki prensibini ortaya koymaktadır: “(Ahad hadis) itikat ile ilgili ise bakılır, eğer aklın temel prensiplerine (hucecu'l-akl) uygun ise kabul edilir. Bu durumda hadisin kabul edilmesinin sebebi, hadisin sağlamlığı değil, akli prensiplerine uygun olmasıdır. Eğer aklın temel prensiplerine aykırı ise bu durumda o haberin reddedilmesi ve o haberi Hz. Peygamber'in söylemediğine hükmedilmesi gerekir.”<sup>3</sup> Mu'tezile'nin hüsün kubuh meselesindeki görüşlerinin, 'aklı, şari' gibi mutlak hâkim gördükleri<sup>4</sup> şeklinde yanlış anlaşılmasının sebeplerinden biri de yapılan bu tür açıklamalar olabilir.

Öte yandan Kadı Abdülcebbar gibi bazı Mu'tezile alimleri, aklın güzeli ve çirkini bilişinin icmalî bir biliş olduğuna dikkat çekmiş ve vahyin bu icmalî bilgiyi tafsil ettiğini vurgulamışlardır. Kadı Abdülcebbar, şöyle demektedir; “Maslahatın vacip/hasen oluşu ve mefsedenin çirkin oluşu akılda yerleşik (mutekarrar) durumdadır. Fakat bizim için aklen somut ve tafsilî olarak şu fiilin maslahat, şu fiilin mefsedet olduğunu bilmek mümkün olmadığı için Allah bize bu detayları bildirmesi için peygamberleri göndermiştir.”<sup>5</sup> Bir başka eserinde de o 'sem'in bir şeyin kabih olmasını veya hasen olmasını zorunlu kılmadığını, yalnızca fiildeki hüsün veya kubuh özelliğini açığa

---

<sup>1</sup> Şehrani, age., I, 349. Mutezile'nin ortaya koyduğu tez için Ehl-i Sünnet alimlerinin yapmış oldukları bazı yorumlara şu kaynaklardan bakılabilir: Ali b. Sa'd, *Ârâu'l-Mu'tezile el-usuliyye*, s. 181-185; Şehrânî, *et-Tahsin ve't-takbihu'l-akliyyan*, I, 345-350.

<sup>2</sup> Ali b. Sa'd, age., s. 184.

<sup>3</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerh-u usuli'l-hamse*, s. 770.

<sup>4</sup> Mu'tezile'yi bu şekilde değerlendiren İbn-i Melek'i burada örnek olarak verebiliriz. Bk. İbn-i Melek, *Şerhu'l-menâr*, s. 48

<sup>5</sup> Kadı Abdülcebbar, age., s. 565.



çıkardığını' söylemektedir.<sup>1</sup> Mu'tezile'nin, aklın tafsilî olarak fiillerdeki hüsnü veya kubhu bilmesinin mümkün olmadığını, bunun bilinmesi için resulün haberine ihtiyaç duyulduğunu söyledikten sonra, resulün haberini akla uymadığı için reddetmesi çelişkili bir durum gibi gözükmektedir.

### 3.1.2. Eş'arîler'e Göre Hüsün ve Kubuh

Eş'arîler'e göre hüsün ve kubhun din gelmeden evvel ne zarurî ne de nazarî olarak akıl ile bilinmesi mümkün değildir. Fiiller zatî olarak hüsün ve kubuh ile vasıflanamaz. Onlara göre hüsün ve kubuh zatî-hakikî bir özellik değil, izafî-itibarîdir. Farklı zamanlara, şahıslara ve durumlara göre değişirler. Fiillerde dinin açığa çıkaracağı (keşf) hüsün veya kubuh yönünde herhangi bir sıfat yoktur. Fiillerin hasen veya kabih olması yalnızca dinin beyanına bağlıdır. Bundan dolayı hüsün, iyilik-güzellik şari'in emretmesinin, kubuh, çirkinlik-kötülük de şari'in nehyetmesinin eseridir. Hasen şari'in failini övdüğü, kabih ise şari'in failini yerdığı fiillerdir. Emredilen (me'murun bih) fiiller Cenab-ı Allah tarafından emrolunduğu için iyi ve güzel kabul edilmiş, yasaklanan (menhiyyün anh) fiiller de yalnızca yasaklandığı için kötü ve çirkin kabul edilmiştir.<sup>2</sup> Eş'arîler'in haseni 'emredilen', kabih de 'nehyedilen' diye tanımlamalarının fikrî temeli de budur. Eş'arîler'in hüsün-kubuh meselesindeki bu tutumları mezhebin kurucusu İmam Eş'arî'de temelini bulmuştur. Bu düşünceyi ilk açıklayan mezhebin kurucusu İmam-ı Eş'arî'dir (ö. 324/936). O 'Allah Teala ahirette çocuklara azap eder mi?' şeklindeki bir soruya şöyle cevap vermektedir: "Allah'ın bunu yapması mümkündür ve yaptığı zaman da adil davranmış olur. Aynı şekilde Allah'ın sınırlı sayıda günahı sonsuz azap ile cezalandırması, canlıların bazısını diğer bazısına müsahhar kılması, bazılarını nimet verip bazılarını vermemesi, kâfir olacaklarını bildiği halde onları yaratması... bunların hepsi Allah'ın adaletine uygundur. Allah'ın, mahlûkatına şiddetli azap etmesi, müminlere azap edip kâfirleri cennetine koyması O'nun için 'kabih' değildir. Fakat biz bütün bunları Allah'ın yapmayacağını biliriz. Çünkü O, kâfirlere azap edeceğini kendisi haber vermiştir. Allah'ın bütün bunları adaletine hâlel gelmeden yapabileceğinin delili ise O'nun bir sahibinin (malik) olmaması, kendisinin üstünde bir mübah kılanın, emredenin, engelleyenin, yasaklayanın

<sup>1</sup> Şehrânî, age., I, 369.

<sup>2</sup> Amidî, *Ebkarü'l-efkâr*, I, 549; Şehrîstânî, *Nihayetu'l-İkdâm*, s. 370; Cüveynî, *Kitabu'l-irşâd*, s. 258, Seyyid Bey, *Medhal*, II, 212, Şehrânî, age., I, 310.

ve kendisine bir sınır çizenin olmamasıdır. Dolayısıyla O'nun yaptığı hiçbir şey kabih olamaz. Çünkü (mesela) bizim için bazı fiillerin kabih olması, bize çizilen sınırları aşmamız ve yapmaya hakkımız olmayan şeyleri yapmamamız sebebiyledir. Allah Teala ise mülk altında olmadığı ve kendisine bir sınır çizeni olmadığı için yaptığı hiçbir şeyin kabih olması düşünülemez.” Yine ‘Yalan, Allah kabih kıldığı için mi kabihtir?’ şeklinde sorulacak soruya da “Evet. Eğer O, yalanı hasen kabul etseydi, yalan, hasen olacaktı ve yalanı emretseydi buna herhangi bir itirazda bulunulmayacaktı” şeklinde cevap vermektedir.<sup>1</sup> Şehrânî Eş’arî’nin “*Usul-ü Ehli’s-Sünnet*” adlı eserinden yaptığı nakilde Eş’arî’nin şöyle dediğini ifade etmektedir: “Ehl-i Sünnet âlimleri, kulların fiillerinde ‘kabih’in Allah’ın yasakladığı şeyler, ‘hasen’in ise Allah’ın emrettiği şeyler olduğunda ittifak etmişlerdir”<sup>2</sup>

Eş’arî’den sonra Bakıllanî de aynı düşünceyi devam ettirmiştir. O da aynı şekilde ‘Allah için çocuklara azap etmesi, canlıları kesip onlara eziyet vermeyi emretmesi (kurban gibi), kullarını güç yetiremeyecekleri şeylerle sorumu tutması (teklif-i mâ lâ-yutak) caiz midir?’ sorusuna “Evet caizdir. Bütün bunları yapması Allah’ın adaletine uygundur. Hikmeti açısından da güzeldir (müstahsenün fi hikmetihi).” diyerek cevap vermektedir. ‘Bütün bunlar bizden sadır olunca neden kabih oluyor da Allah’tan sadır olunca neden kabih olmuyor?’ sorusuna ise, “Çünkü, bu tür şeylerin bizim için kabih olması bütün varlığın maliki olan Allah’ın bunları bize yasaklamış olması (nehy) sebebiyledir. Eğer O bize bunları yasaklamış olmasaydı bunlar bizim için kabih olmazdı. .. Çünkü bütün bunlar haddi zatında aklen kabih şeyler değildirler. Allah ise her şeyin sahibidir. O’nun için bir âmir yoktur. Dolayısıyla yukarıda zikredilen şeylerin bizim için kabih olmasından yola çıkarak, Allah için de kabih olduğunu söylemek doğru değildir.”<sup>3</sup>

Bakıllanî’den sonra hüsün kubuh meselesini yine ‘ta’dil ve tecvir’ konuları çerçevesinde işleyen bir diğer Eş’arî kelâmcısı Cüveynî’dir (ö. 478/1085). Cüveynî, aklın sorumluluk yükleme anlamında hiçbir şeyin hasen ve kabih olduğunu belirleyemeyeceğini, hüsün ve kubhun yalnızca dinin temel kaynaklarından öğrenilebileceğini belirttikten sonra şöyle demektedir: “Bir şey direk olarak kendi zatından veya kendi türünden ya da kendisine ayrılmaz bir şekilde bağlı olan bir özellikten dolayı hasen veya kabih kabul

<sup>1</sup> Eş’arî, *el-Luma fi’r-red ala ehli’z-zeyğ ve’l-bida*, s. 116-117.

<sup>2</sup> Şehrânî, *age.*, I, 297.

<sup>3</sup> Bakıllanî, *et-Temhîd* s. 382-384; Cûdî Selahattin, *İmam Ebu Bekir Bakıllanî ve Arauhu’l-Kelâmiyye*, II, 455.

edilemez. Bütün fitrî özellikleri kendisinde tam olarak bulunduran bir kimsenin çirkin/kabih gördüğü bir hususu din güzel/hasen kabul edebilir.”<sup>1</sup>

Eş’arî kelâmının önemli temsilcilerinden Gazzalî de (ö. 505/1111) ‘Allah’ın fiilleri’ni incelediği bahiste yukarıda adı geçen Eş’arî kelâmcıları ile aynı görüşü paylaştığı şöyle ifade etmektedir: “Allah’ın kullarını herhangi bir şeyle sorumlu tutmamış olması veya onları güç yetiremeyecekleri şeyler ile sorumlu tutması, onlara, karşılığında bir ödül (ivaz) sunmaksızın azap etmesi mümkündür. Yine Allah için, kulları hakkında en iyi (aslah) olana riayet etmesi, itaat edene sevap vermesi, isyan edene de azap etmesi zorunlu değildir. Kul üzerine yalnız akıl sebebiyle herhangi bir şeyin vacip olması söz konusu değildir. Buna ilaveten Allah’ın kullarına peygamberler göndermesi de zorunlu değildir. Şayet Allah Teala kullarına hiç peygamber göndermemiş olsaydı bu O’nun hakkında elbette ki, çirkin/kabih olmazdı.”<sup>2</sup>

Müteahhirin dönem Eş’arî kelâmcılarından Fahreddin er-Razî ise hüsün ve kubhun ‘bir şeyin insan mizacına uygun veya zıt (münafır) olması’; ‘bir şeyin, ilim gibi yetkinlik/kemal sıfatı veya cehalet gibi eksiklik/noksan sıfatı olması’ ve ‘bir fiilin dünyada iken zemmedilme ahirette azap edilme sebebi olması’ şeklinde üç manaya geldiğine ve mesele üzerindeki tartışmanın temelde sonuncu anlam üzerinden yürütüldüğüne dikkat çeker ve kendi mezhebinin görüşünü “Bize göre bu anlamda hüsün ve kubuh yalnızca dinin hükümbeyan etmesiyle anlaşılabilir” diyerek izah eder.<sup>3</sup>

Burada dikkat çekmemiz gereken bir diğer önemli husus, Eş’arîler’in ‘eşyada zatî olarak hüsün ve kubuh yoktur, bir fiilin hasen veya kabih olduğu yalnızca dinin beyanıyla bilinir’ şeklindeki sözlerinin ‘akılın hasen veya kabih olanı belirlemede teklifî hüküm anlamında bir etkisinin olmadığı’ şeklinde anlaşılması gerektiğidir. Yani onlara göre akıl, hangi fiilin dünyada methe veya zemme, ahirette sevap veya ikaba konu olacağını ve vacip, haram, mendub, mübah gibi teklifî hükümlerden hangisiyle vasıflanacağını belirleyemez. Bu onların aklın sorumluluk yükleyecek durumda olduğunu (teklif-i aklî) kabul etmediklerini gösterir. Eş’arîler hasen ve kabih de bu anlamda değerlendirmektedirler. Hüsün kubuh konusundaki görüşlerini beyan ederken bazı Eş’arî kelâmcıların kullandıkları ‘teklifî hüküm anlamında akıl hiçbir şeyin hasen veya

<sup>1</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s. 258.

<sup>2</sup> Gazzalî, *el-İktisad fi'l-i'tikad*, s. 102.

<sup>3</sup> Razî, *el-Erbâin fi usûli'd-dîn*, I, 346.

kabih olduğunu belirleyemez' cümlesindeki, "teklifî hüküm anlamında" kaydı buna işaret etmektedir.<sup>1</sup>

Mu'tezile hüsün kubuh meselesini, aklın sınırının geniş tutulması, özgür irade anlayışının geliştirilmesi ve dini sorumluluğun (teklif), mesâlihi elde etmek, mefâsidi ise def etmek ilkesine yönelik olarak kula yüklendiği düşüncesiyle irtibatlı olarak incelerken, Eş'arîler Allah'ın irade ve kudretinin mutlaklığına hâlel gelmemesi ve O'nun fiillerinin herhangi bir şekilde sınırlandırılmaması açısından incelemişlerdir. Eş'arîler eşyada hüsün ve kubhun varlığını kabul etmezler. Edecek olsalar, Allah'ın emir ve fiillerinde hasene (başka bir ifadeyle maslahat ve hikmeti içeren fiillere) riayet etmesi gerektiğini de peşi sıra kabul etmeleri gerekir. Hâlbuki onlar Allah'ın fiillerinin bir maksat, hikmet veya herhangi bir illete bağlı olarak tecelli etmediğini söylerler.<sup>2</sup>

Eş'arîler de Mu'tezile gibi Allah'ın fiillerinin hepsinin hasen olduğunu kabul ederler, ancak onlar Allah'ın fiillerinin hasen olmasını Allah'ın, fiillerinde bir hikmete, maslahata eşyada sabit olan güzelliğe riayet etmesine bağlamazlar. Mu'tezile ise Allah'ın zulüm işlemeyeceğini ve kabih iş yapmayacağını kabul etmeden, O'nu adil ve hakîm olarak nitelemenin mümkün olmadığını söylemekte ve Allah Teala, âdil ve hakîm olduğu için de aslah olana riayet etmesinin vacip olduğunu iddia etmektedirler.<sup>3</sup> Eş'arîler'e göre ise Allah'ın yaptığı veya emrettiği bir fiil sadece Allah emrettiği veya yaptığı için hasendir.<sup>4</sup> Yine Mu'tezile Allah'ın âdil ve hikmet sahibi olmasını O'nun her fiilinde bir maslahat ve menfaat üzerinde olmasına bağlarken, Eş'arîler, O'nun mülkünde dilediği gibi tasarruf etmesine bağlarlar.<sup>5</sup>

Eş'arîler'in mutlak olarak aklın, dinin beyanı olmadan hiçbir 'dinî bilgiyi' elde edemeyeceğini savunduklarını söylemek doğru olmayacaktır. Nitekim birinci bölümde de zikrettiğimiz gibi Eş'arîler, âlemin hadisliği, âlemi var edenin kıdemi, teklifi (tevhid), sıfatları, adaleti ve hikmeti, O'nun kullarını sorumlu tutabileceği, gönderdiği peygamberlerin doğruluğu gibi bazı hususların yalnız akılla bilinebileceğini

<sup>1</sup> Şehristanî, age., s. 370; Cüveynî, age., s. 258. Mesela Cüveynî'nin ifadesi şöyledir: العقل لا يدل على حسن شئ ولا قبحه في حكم التكليف

<sup>2</sup> Razî, *el-Erbâin*, I, 350.

<sup>3</sup> İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebbar*, s. 273, 284.

<sup>4</sup> Abdülkahir el-Bağdadi, *Usulü'd-din*, s. 131; Ali Sami en-Neşşâr, *Neşetü'l-fikri'l-felsefi, fi'l-İslam*, I, 433.

<sup>5</sup> Ali Sami en-Neşşâr, age., I, 433.

söylemişlerdir.<sup>1</sup> Fakat onların bu noktada Mu'tezile'den farkı, aklî bilginin kişiyi hiçbir şekilde sorumlu kılmayacağıdır. Şehristanî'nin (ö. 548/1153) Eş'arî'den yaptığı şu rivayet bu düşünceyi net olarak ortaya koymaktadır: "Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, Allah'ın akıl ile bilinmesi ile bu bilginin vacip olmasını birbirinden ayırır; o şöyle demiştir: "Bütün bilgiler akılla bilinir, din/sem' ile vacip olur." Onun bu konudaki dayanağı, bilginin akılla elde edilmesinin (husul-i aklî) değil, sorumluluğun sırf akılla (teklif-i aklî) vacip kılınmasının nefyedilmesidir."<sup>2</sup> Bu sebeple Eş'arîler, kendilerine dinin daveti ulaşmayan kimselerin, herhangi bir işi yapmak veya yapmamakla yükümlü olamayacağını, aklın böyle bir sorumluluk için yeterli olmayıp uhrevî sorumluluk için mutlaka bir peygamberin davetinin ulaşmış olmasının gerektiğini ileri sürmüşlerdir.<sup>3</sup>

### 3.1.3. Mâturîdîler'e Göre Hüsün Kubuh

Mâturîdî mezhebinin kurucusu İmam-ı Mâturîdî'nin (ö. 333/944) fikhî ve kelâmî görüşleri, Hanefî fikhının kurucusu Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) görüşlerinden genel olarak ayrı düşünülmemektedir. Ayrıca Mâturîdî mezhebi daha çok Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimseyen Hanefî fikhîçiler tarafından geliştirilip sistemleştirildiği için 'belirli itikadi görüşleri' ifade etmesi açısından Mâturîdî ve Hanefî tabirlerinin esasında birbirinden pek farkı yoktur.<sup>4</sup> Mesela meşhur Hanefî fakih ve kelâmcısı İbni'l-Hümmam (ö. 906/1500), "*el-Müsamere*" adlı kelâm kitabında mezhebinin görüşlerini açıklarken genelde 'Mâturîdiyye' tabiri yerine 'Hanefiyye' tabirini kullanır. Hatta mezhep imamları olan Ebû Hanîfe ve Mâturîdî'nin hem kelâmcı hem de fakih olduklarını, mezhebin temsilcisi olan âlimlerin genellikle hem fıkıh hem de kelâm ilminde eserler verdiklerini göz önünde bulundurduğumuzda genel olarak her Mâturîdî kelâmcısının aynı zamanda Hanefî fakih olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

Hanefî-Mâturîdî çizgisindeki kelâmcılar genel olarak eşyada dinin beyanından evvel güzellik ve çirkinliğin zatî olarak bulunduğunu inkâr etmezler. Eşyada bulunan bu güzellik ve çirkinliğin aklî yani akla münasip olabileceğini de kabul ederler. Bu hususta

<sup>1</sup> Bağdadî, *Usûlü'd-dîn*, s. 15; Gazzalî, *el-İktisad fi'l-i'tikad*, s. 132.

<sup>2</sup> Şehristanî, age., s. 371.

<sup>3</sup> Ali Bardakoğlu, "Hüsün ve Kubuh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidi", EÜİFD., sy., V, 1987, s. 59-76.

<sup>4</sup> Ali Bardakoğlu, agm., EÜİFD., sy., V, 1987, s. 59-76; Yusuf Şevki Yavuz, "Mâturîdiyye" md., *DİA.*, XXVIII, 165.

onlar arasında ittifakın olduğu söylenebilir.<sup>1</sup> Bu noktada Mezhep Mâtûrîdî, hüsün ve kubhun iki kaynağı olduğunu söyler: birisi akıl, diğeri insanın tabiatı (mizaç). O, kaynağı akıl olan, hasen veya kabih olduğu akıl ile bilinen şeylerde hüsün ve kubuh vasfının asla değişmeyeceğini, güzellik ve çirkinliğin kaynağının insanın tabiatı olduğunu, fiillerde hüsün veya kubuh vasfının izafî olduğunu, yani farklı durum, kişi ve ihtiyaçlara göre değişebileceğini ifade eder.<sup>2</sup> İmam-ı Mâtûrîdî, Allah'ın insan aklını övgüye değer, hasen ve faydalı olan şeyleri tercih etmeye, zemmedilen, kabih şeylerden de uzak durmaya meyilli yarattığını; insan yapısını/tab'ını ise anlık lezzetlere ve şehvî arzulara meyilli yarattığını; insan tab'ının da zaman zaman hasen ve kabih belirlenmede aklın düşmanı olduğunu belirtir. Akabinde ise aklın bedihî olarak bildiğinin değişmez özellikte olduğundan ve Allah'ın, tab'ı değil akli rehber/hüccet kıldığından yola çıkarak –mizaç ondan nefret etse bile- aklın güzel gördüğüne tabi olmanın ve –mizaç onu kabul etse bile – aklın çirkin gördüğünden de kaçınmanın gerekliliğini vurgular.<sup>3</sup> Bütün bunlar Mâtûrîdî'nin hasen ve kabihin tespitinde aklın rolüne verdiği önemi göstermektedir. Yine Mâtûrîdî, eşyayı zatı gereği (li-nefsihî) hasen ve kabih olan ve farklı ihtiyaçlara ve sebep olduğu sonuçlara göre (li-gayrih) hasen ve kabih olanlar şeklinde taksim etmektedir. Bununla beraber Mâtûrîdî, aklın bütün hasen ve kabih olanları kavrayamayacağına işaret etmek için, aklın hasen ve kabih kabul ettiği şeyleri ikiye taksim eder. Birincisi, nimet verene şükretmenin hasen, yalan söylemenin kabih olduğunu bilmek gibi güzel veya çirkinliği hiç değişmeyenler. İkincisi, toplumda fesat çıkaran azgının, eşkıyanın/bağı terbiye edilmesi için cezalandırılması gibi belli bir amaç için yapılan ve uygulanması değişiklik gösterebilen şeyler. Mâtûrîdî, dinin getirdiği emir ve yasakları bu ikinci kısmın kapsamı içinde değerlendirir.

Mâtûrîdîler de Mu'tezile gibi aklın hüsün ve kubhu idrak edişini üç kategoride değerlendirmişlerdir: birincisi, akıl, İman, adalet, ihsan, Cenab-ı Allah'a şükür etmenin gerekliliği gibi fiillerin hasen; küfür, zulüm gibi fiillerin kabih olduğunu nazar ve istidlale ihtiyaç duymadan idrak edebilir.

---

<sup>1</sup> İbni'l-Hümmam, *el-Müsâyere*, s. 154; Seyyid Bey, age., II, 213.

<sup>2</sup> Mâtûrîdî, *Kitabu't-tevhid*, s. 312.

<sup>3</sup> Mâtûrîdî, age., s. 351-355.

İkincisi, bir caninin elinden bir masumu kurtarmak için söylenen yalanın güzelliği, başkasına zarar vermese bile şahsi çıkar için yalan söylemenin çirkinliği gibi bazı fiillerin hüsün ve kubhunu akıl nazar ve istidlal ile bilir.

Üçüncüsü, ibadetlerin şekilleri ve insanlar arasındaki muamelelerin hükümlerini ise akıl dinin/şer' beyanı ile ancak idrak edebilir.<sup>1</sup>

Buraya kadar söylenenlerde, yani hüsün kubhun zatî ve aklî olduğunda Mâturîdîler kendi içinde ittifak halindedirler. Fakat bir fiilin hasen veya kabih olduğunun dinin beyanı olmadan sırf akılla bilinmesinin, o fiilin üzerine 'vücup', 'hürmet' gibi hükümlerin bina etmesini gerektirip gerektirmeyeceğinde mezhep içinde iki farklı görüş vardır.

Mezhep imamları Ebû Hanîfe ve İmam-ı Mâturîdî'nin de içinde bulunduğu gruptaki âlimlerin görüşüne göre akıl, yalnızca marifet-i ilahiye meselesinde, yani Cenab-ı Allah'ın varlığına ve birliğine iman, küfürden ve O'na kizib, zulüm abes gibi çirkin sıfatları isnat etmekten kaçınmak ve peygamberi tasdik etme noktasında vücup hükmünü gerekli kılar.<sup>2</sup> Bunların dışında kalan amelî konularda ise akıl tek başına kişinin fiillerine herhangi bir hüküm yükleyemez.<sup>3</sup> İmam Mâturîdî aklın vacip kılma özelliğini şu sözleriyle ima etmektedir: "Doğruluğun ve adaletin hasen, zulmün ve yalanın kabih oluşu akıl ile sabittir. Doğruluğun ve adaletin üstün ahlâkın gereği olduğu, zulmün ve yalanın ise kötü ahlak (hakir) olduğu da kalben sabittir. Böylece akıl, akılla nimetlenen kimseye, kendi kıymetini, şerefini artıracak şeyleri elde etmesini, kendisini alçaltacak şeylerden de kaçınmasını emreder. Dolayısıyla 'emir' ve 'nehiy' aklın zaruretiyle vacip olur. Bunun akabinde de aklın yolunu benimseyip, aklın hakkını verenlere sevap, akla rağmen heves ve arzularını tercih edene ceza/ikab gerekli olur."<sup>4</sup> Görüldüğü gibi Mâturîdî'nin bu sözleri, ikinci bölümde Hanefîlerin görüşlerini serdederken naklettiğimiz Ebu Hanife'nin "Allah, bir resul göndermiş olmasaydı, yine de kullar için akıllarıyla rablerini bilmeleri vacip olurdu" şeklinde sözü ile aynı noktaya yani aklın vacip kılma özelliğine işaret etmektedir.

<sup>1</sup> Kasım b. Kutlubuğa, *Şerhu'l-müsâyere*, s. 154; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-meram*, s. 61; Seyyid Bey, age., II, 213-214.

<sup>2</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 214; İbni'l-Hümmam, age., s. 157; Seyyid Bey, age., II, 234.

<sup>3</sup> Beyâzîzâde, age., s. 60-61.

<sup>4</sup> Mâturîdî, age., s. 274.

Ebu'l Muin en-Nesefî (ö. 508/1115) de “*et-Tabsira*” adlı eserinde aynı görüşü paylaşmaktadır. O aklın tabiatında güzele ve iyiye yönelik bir eğilim ve çirkinlik ve kötülükten hoşlanmama kabiliyeti bulunduğunu, bu yüzden tek tek olmasa bile genel anlamda iyilik ve kötülükleri kavrayabileceğini belirtmekte; aklın kendisinde bulunan iyi olana doğal meyiletme kabiliyeti sayesinde sahibini güzel şeyleri elde etmeye, çirkin şeylerden el çekmeye çağırdığını, bunun ise bir ‘emir’ ve ‘nehiy’ olduğunu kaydetmektedir. Allah’ın aklı bu özelliği dolayısıyla emir ve nehiyeler için bir delil kıldığını beyan eden ve nimet verene şükretmenin aklen vacip ve nankörlük yapmanın da aklen kabih ve haram olduğunu belirten Nesefî, bazı fiillerin Allah tarafından emredilmesinin veya yasaklanmasının, fiillerde emri veya yasaklamayı gerektiren zatî bir özellik taşımalarından dolayı olduğunu ifade etmektedir.<sup>1</sup> Mâturîdî kelâmcısı Beyâzîzâde (ö. 1098/1687) de bu görüştedir.<sup>2</sup> Bu görüşte olan Mâturîdî ve Hanefîler’in aklın vacip kılma yetkisini savunan Mu’tezile’den farkları, onların Mu’tezile gibi, Allah’ın emir ve nehiyelerinde aklın hasen veya kabih kabul ettiğine riayet etmesinin vacip olduğunu iddia etmemeleridir.<sup>3</sup>

Mâturîdî ve Hanefîler’den diğer görüşü benimseyenler ise sırf akılla ahkâmın bazı fiillere verilebileceğinin mümkün olmadığını söylemektedirler. Bu görüşte olanlara göre fiillerde aslî güzellik ve çirkinlik vasıflarının olması, o fiillere ‘vücup’, ‘haram’ gibi hükümlerin verilmesini zorunlu kılmaz. Fiillerde zatî hüsün ve kubuhluğun olması yalnızca hasen olan fiillerin ‘vücup’ hükmünü, kabih olan fiillerin ise ‘haram’ hükmünü almaya elverişli olduklarını gösterir. Yani bir fiilin hasen olması, zorunlu olarak vacip olmasını, kabih olması da zorunlu olarak haram olmasını gerektirmez. Dolayısıyla aklın bir fiildeki hüsün ve kubhu idrak etmesinin hiçbir zorunlu-hukuki neticesi yoktur. Mâturîdî ekolünden Pezdevî ve İbnü'l Hümam bu görüştedirler.<sup>4</sup> Bu görüşte olan Hanefî ve Mâturîdîler’in, aklın dinî sorumluluk yükleme (teklifi hüküm) anlamında hiçbir şekilde hasen ve kabih belirlenme yetkisi yoktur diyen Eş’arîler’den farkları, onların hüsün ve kubhun zatîliği ve aklîliğini kabul edip, Eş’arîler gibi eşyada ve fiillerde zatî olarak hüsün ve kubhun bulunmadığını iddia etmemeleridir.

<sup>1</sup> Ebu'l Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, II, 16-18; Nesefî, *Bahru'l-keîâm*, s. 82; İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh”, (1998-1999) MÜİFD., sy., XVI-XII, s. 55-90.

<sup>2</sup> Beyazizade, age., s. 59.

<sup>3</sup> İbni'l-Hümam, age., s. 155.

<sup>4</sup> Pezdevî, age., s. 214; Seyyid Bey, age., II, 231-232; İlyas Çelebi, agm., (1998-1999) MÜİFD., XVI-XII, s. 55-90.



### 3.1.4. Selefiler'e Göre Hüsün Kubuh

İlk dönem İslam âlimlerinin, tabiûn, mezhep imamları ve büyük müctehitlerin müntesipleri arasında sayıldığı, doğrudan doğruya Peygamberimiz'in ve sahabilerin inançta takip ettikleri yolu izlediği ileri sürülen Selefiyye'nin en belirgin özelliği akaid sahasında akla rol vermemektir.<sup>1</sup> Bu sebepten kelâm mezheplerinin akıl konusundaki yaklaşımları değerlendirilirken genelde Selefiyye'nin akla fazla önem vermediği söylenir. Bu iddianın ne kadar doğru olup olmadığının tartışmasını yapmak bu tez çalışmasının konularından değildir. Burada dikkat çekmek istediğimiz şey hüsün kubuh meselesinde Selefiyye'nin aklın alanını Eş'arîler'den daha geniş tutmalarıdır. Şöyle ki, Eş'arîler aklın hasen ve kabih olanı belirlemede herhangi bir etkisinin olmadığı savunurken, Selefiler aklın hasen ve kabih olanı idrak edebileceğini savunmuşlardır. Selefi ekolün önemli iki temsilcisi İbn-i Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbni'l-Kayyim (ö. 751/1350) de bu görüşü açıkça dile getirmişlerdir.<sup>2</sup> Örneğin İbn-i Teymiyye görüşünü şöyle ifade etmektedir: "Fiiller, övgüyü ve yergiyi gerektirecek şekilde güzellik ve çirkinlik sıfatlarına sahiptirler. Fakat sorumluluk yalnızca risaletin insanlara ulaşmasından sonradır. Zaten Kur'an-ı Kerim de hüsün ve kubuhun eşyada var olduğuna, bunların akıl ile bilineceğine, ayrıca hangi fiilin övgüye değer hangi fiilin de yerilecek bir fiil olduğunun akıl ile bilinebileceğine; bununla birlikte peygamber gönderileden kimsenin azap edilmeyeceğine işaret etmektedir."<sup>3</sup> Selefiyye'nin önemli temsilcilerinden İbni'l-Kayyim ise şöyle demektedir: "Hüsün kubuh meselesinde doğru olan görüş, aklın eşyadaki hüsün ve kubuhun anlayabilir olmasının, sırf akıl ile kulların sorumlu kılınmasını zorunlu hale getirmeyeceğidir. Fiiller, haddizatında hasen ve kabih olarak iki türdür. Faka bu fiillerin yapılması veya terk edilmesine sevap veya azabın yüklenmesi yalnızca dinin emri ve yasaklamasıyla olur."<sup>4</sup>

### 3.2. Hüsün ve Kubuh ile İlgili Deliller

Hüsün ve kubuhun zatî ve aklî olduğunu savunanlar ile hüsün-kubuhun itibarî ve izafî olduğunu savunanlar iddialarını temellendirmek için birçok naklî ve aklî delil ortaya koymuşlardır. Burada bu delillerden önemli olan bazılarını değinilecektir.

<sup>1</sup> Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 471.

<sup>2</sup> İbn-i Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn*, I, 203; Şehrânî, age., I, 405-407.

<sup>3</sup> İbn-i Teymiyye, *Der'u tearüzi'l-akl ve'n-nakl*, VIII, 493-494.

<sup>4</sup> İbni'l-Kayyim, age., I, 202.

### 3.2.1. Hüsün ve Kubhun Zatî Olduğunu Kabul Edenlerin Delilleri

Hüsün ve kubhun izafî değil zatî olduğunu; fiillerin haddizatına hasen veya kabih sıfatlarıyla muttasıf olduğunu; fiillerdeki hüsün ve kubhun şâri'in emri ve nehyinden önce de akıl ile bilinebileceğini iddia edenler de bazı naklî ve aklî delillerle bu iddialarını temellendirmeye çalışmışlardır. Burada bu delillerden bazıları açıklanacaktır.

#### 3.2.1.1. Naklî Deliller

Hüsün ve kubhun zatî olduğuna getirilen naklî delillerin en önemlileri “*Onlar bir fenalık (fahişe) yaptıkları zaman, "Babalarımızı bu yolda bulduk, Allah da bize bunu emretti" derler. De ki: Allah fenalığı (fahşa) emretmez. Bilmediğiniz şeyi Allah'a karşı mı söylüyorsunuz?*”<sup>1</sup>, “*Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı (ihسان) , yakınlarla yardım etmeyi emreder; çirkin işleri (fahşa), fenalığı (münker) ve azgınlığı (bağy) da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.*”<sup>2</sup> Ayetleridir. Onlara göre bu ayetler Allah'ın emirlerinde ihسان ve adalet gibi faziletlere, yasaklamalarında (nehy) ise fahşa, münker gibi kötülöklere riayet ettiğine işaret etmektedir. Söz konusu ayetlerde emir ve nehiy vaki olmadan önce adı geçen fiillerin iyi veya kötü oldukları ve Allah'ın bu fiillerle ilgili emir ve yasağı haber verilmektedir. Eğer fahşa/çirkinlikler Allah Teala yasakladığı için kabih olacak olsaydı bu durumda “*Allah fenalığı (fahşa) emretmez*” ayetinin manası “Allah yasakladığını emretmez” şeklinde anlaşılacaktı ki, aziz ve hakîm Allah'ın sözü böyle bir abeslikten, çirkinlikten uzaktır.<sup>3</sup>

İlgili başka deliller, “*De ki: "Yeryüzünde dolaşın; Allah'ın yaratmaya nasıl başladığını bir görün (nazar). İşte Allah aynı şekilde ahiret yaratmasını da yapacaktır.*”<sup>4</sup>, “*Kendi kendilerine, Allah'ın gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunanları, gerçek olarak ve belirli bir süre için yarattığını düşünmezler mi? (tefekür)*”<sup>5</sup>, “*Bu misalleri, insanlar düşününler diye veriyoruz.(tefekür)*”<sup>6</sup> ayetleridir. Bu ayetler de aklın, nazar ve istidlal istidlal de bulunmasının vacip olduğuna ve bazı güzellikleri ve çirkinlikleri idrak edebileceğine işaret etmektedir.<sup>7</sup> Şöyle ki, ayetlerde Allah Teala açıkça kullarını kainat

<sup>1</sup> el-Araf, 7/28.

<sup>2</sup> en-Nahl, 16/90.

<sup>3</sup> İbn-i Kayyim, *Medâricü's-salikîn*, I, 203-204; İlyas Çelebi, agm., MÜİFD., sy., XVI-XII, s. 68.

<sup>4</sup> el-Ankebut, 29/20.

<sup>5</sup> er-Rum, 30/8.

<sup>6</sup> el-Haşr, 59/21.

<sup>7</sup> Şehrânî, age., I, 443.

ve eşya üzerinde tefekkür etmeye, akıl yürütmeye (nazar) böylece yaratılışla ilgili bazı hakikatleri anlama gayretinde olmaya teşvik etmektedir. Şayet akıl eşyada üzerinde tefekkür edip bazı hakikatleri ve güzellikleri anlayamayacak olsaydı Cenab-ı Allah'ın bu ayetlerinin anlamsız olması gerekirdi.

### 3.2.1.2. Aklî Deliller

Hüsün ve kubhun zatî olduğunu kabul edenlerin getirmiş oldukları aklî delillerin en önemlilerinden biri şudur: eğer fiillerde aklın bilebileceği zatî bir hüsün ve kubuh olmasaydı, hükümlerin bazı iyilikler/mesâlih veya kötülükler/mefâsid ile illetlendirilmesi ve bu illet üzerine yeni hükümler inşa edilmesi, kıyas yapılması da mümkün olmazdı.<sup>1</sup> Eş'arî kelâmcılar ve Mütakellimîn usulcüler kelâm kitaplarında Allah'ın fiilleri ile ilgili bahisleri ele alırken genelde, Allah'ın fiil ve hükümlerinde bir illete ve maksada bağlı olmadığı savunmuşlardır.<sup>2</sup> Fakat usul-ü fıkıh kitaplarında kıyas bahsini ele alırken kıyasın şartlarından birinin 'hükümün illeti' olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>3</sup> Eş'arî'lerin bu tutumu çelişkili görülmüştür. Onlar illet konusuna farklı izahlar getirmişlerdir. Mesela Gazzâlî (ö. 505/1111) illeti, "Allah'ın, hükmü fiile kendisinden dolayı verdiği sebep anlamında hükmü gerekli kılan şey" (el-mucibü li'l hükm) olarak açıklamıştır. Razî (ö. 606/1209) ve Beydavî (ö. 685/1286) ise illeti "şer'î hükmün bir emaresi" olarak kabul etmiştir. Amidî (ö. 631/1233) ve İbn-i Hacıp (ö. 646/1249) gibi usulcüler de "şer'î yasamaya sevk eden etken (el-baisü ale't-teşri)" şeklinde bir tanımda bulunmuşlardır. Fakat hiçbir mütekellim usulcüsü 'illetin' bizatihi hüküm için müessir sebep olduğunu söylememiştir.<sup>4</sup> Usul-ü Fıkıh'ta kıyasın temelini illet kavramı oluşturduğu için illetin kabul edilmemesi kıyasın da kabul edilmemesi sonucuna götürecektir. İlahî fiillerde hikmet ve illetin kabul edilmemesi ise eşyada hüsün ve kubhun zatî olduğunun kabul edilmemesinin bir sonucudur.

Eş'arîler bu delile, bizim hükümlerin illetlerinden anladığımız şey, onların ilahî hükümlerin bazı emare ve işaretleri olmalarıdır; bu emareleri illet olarak kabul etmemiz eşyada zatî olarak hüsün ve kubhun olmadığını ve aklın dinden ayrı olarak bu hüsün ve

<sup>1</sup> İbn-i Kayyim, age., I, 210; Seyyid Bey, age., II, 250-251; Şehrânî, age., I, 454.

<sup>2</sup> Razi, *el-Mahsul*, III, 125; Amidî, *el-İhkâm*, III, 250.

<sup>3</sup> Razî, *el-Erbâin*, I, 350; Amidî, *el-Ebkârü'l-efkâr*, I, 580.

<sup>4</sup> Muhammed el-Arûsî, *el-Mesâilü'l-müştereke*, s. 286-287.

kubhu idrak edemeyeceğini kabul etmemiz ile çelişmez diyerek itiraz etmişlerdir. Fakat bu itiraz pek makul karşılanmamıştır.<sup>1</sup>

Hüsün ve kubhun zatî olduğuyla ilgili olarak getirilen delillerden bir diğeri de şudur: Dünyanın her yerinde farklı inanç ve kültürlerden olan insanların adalet, iyiliğe karşı iyilik yapmak, ihsan gibi bazı fiillerin hasen olduğunda, zulüm, iyiliğe karşı nankörlük ve kötülük yapmak ve yalan söylemek gibi bazı fiillerin de kabih olduğunda ittifak etmeleri fiillerin dinin beyanından ayrı olarak hasen ve kabih vasıflarını taşıdığına işaret etmektedir.<sup>2</sup>

Eş'arîler bu delile de şöyle itiraz etmişlerdir; hasen/iyi ve kabih/kötü olduğu hususunda herkesin hemfikir olduğunu söylediğiniz hususlar herkesin maksat ve menfaatine uygun olduğu için herkesçe hasen veya kabih kabul edilmiştir. Biz de zaten bir şeyin belli maksat ve gayeye göre hasen veya kabih kabul edilmesinin şer'den ayrı olarak aklen bilinebileceğini inkar etmemekteyiz. Bizim kabul etmediğimiz 'ilahî açıdan sevaba veya cezaya konu olması açısından' bir şeyin hasen ve kabih olmasının aklen bilinmesidir. Dolayısıyla bu delil bize karşı kullanılamaz.<sup>3</sup>

Konuyla ilgili ortaya konulan bir delil de şudur: fiiller hasen ve kabih sıfatlarından soyutlanmış, yalın halde (mücerret) olsalardı bu durumda zina etmekle etmemek, tevhit ile şirk, öldürmek ile öldürmemek gibi hususların din gelmeden evvel eşit olmaları gerekirdi. İki eşit şey arasından birini sebepsiz yere tercih etmek ise, tercih ettirici olmaksızın tercihin olmasını (tercih bi la-müreccih) ileri sürmektir ki bu da abestir. Dolayısıyla Allah'ın bir sebep gözetmeden tevhidî şirkten, zina etmeyi etmemekten ayırdığını söylemek, yani emir ve nehyinde, güzeli, çirkini, maslahatı, mefseti ve hikmeti gözetmediğini söylemek, Allah'a abes isnat etmektir.<sup>4</sup>

Hüsün ve kubhun zatîliğiyle ilgili bir diğere delil de şu şekilde izah edilmiştir: eğer akıl fiillerdeki hüsün ve kubhu idrak edemeyecek olsaydı bu durumda, ilahî din düşüncesinin temeli yıkılacak ve peygamberlere iman da mümkün olmayacak, ilahî din düşüncesinin temeli batıl olacaktı. Çünkü hasen ve kabihini belirleyen yalnızca din

<sup>1</sup> Seyyid Bey, age., II, 251; Muhammed el-Arûsî, age., s. 289.

<sup>2</sup> Seyyid Bey, age., II, 223; Şehrânî, age., I, 444, Ali b. Sa'd, age., s. 171; İlyas Çelebi, agm., MÜİFD., sy., XVI-XII, s. 70.

<sup>3</sup> Seyyid Bey, age., s. 2, 223; Şehrânî, age., I, 446.

<sup>4</sup> Seyyid Bey, age., II, 222; Vehbe Zuhaylî, age., I, 124.

koyucunun/şâri'in beyanı olması durumunda, şâri'in bir yalancının elinde mucize izhar etmesi de hasen kabul edilecektir. Bu durumda yalan ile doğru birbirine karışacak ve ilahi din düşüncesi temelsiz kalacak,<sup>1</sup> peygamberlere iman mümkün olmayacaktı. Çünkü peygamberleri tasdik etmenin gerekli (vacip) ve hasen olmasını, peygamberlerin kendi beyanlarına bağlamak, 'bir şeyin anlaşılmasının veya sebebinin veya ispatlanmasının dolaylı olarak kendine bağlı olması' sonucuna, yani devir düşüncesine yol açacaktır ki devir düşüncesinin batıl olduğunda da ittifak vardır.<sup>2</sup>

Hüsün ve kubhun aklî olduğunu savunanlardan özellikle Mu'tezile'nin üzerinde durduğu delillerden biri de şudur: akıl bazı fiillerin hasen veya kabih olduğunu şeriattan önce zarurî olarak bilir. Bu, aklın teklife muhatap olma hususunda yetkinliğinin/kemâl gereğidir. Eğer bu ön zarurî bilgi olmasa akıl hüsün ve kubhu ne şeriattan önce ne de şeriattan sonra asla idrak edemez. Çünkü yalnız aklı kâmil olan kimse nazar ve istidlalde bulunabilir. Aklın kemali de ancak hasen ve kabih olan şeylerin temel prensiplerinin zarurî olarak bilinmesiyle mümkün olur.<sup>3</sup>

Aklın din gelmeden önce de fiillerdeki hüsün ve kubhu bileceğini ileri sürenler, bu aklî bilginin kişiye dinî anlamda sorumluluk yükleyip yükleyemeyeceği konusunda iki farklı görüş ortaya koymuşlardır. Bunlardan aklın, hüsün ve kubhu dinin beyanı olmadan da idrak edebileceğini söylemekle beraber, aynı zamanda bu aklî bilginin insanın sorumluluğu için de yeterli olduğu görüşünü benimseyenler, yukarıda zikredilen delillerin hem hüsün ve kubhun aklîliğine hem de bu görüşe işaret ettiğini söylemişlerdir. Yani onlara göre hüsün ve kubhun aklîliğiyle ilgili deliller aynı zamanda hüsün ve kubhu aklen idrak etmenin kişiye sorumluluk gerektirdiğine de delil olmaktadır. Aksi takdirde aklın hüsün ve kubhu idrak edebilir olmasının pek bir anlamı olmayacaktır. Hüsün ve kubhun aklî olduğu görüşünü benimsediği halde bu aklî bilgi üzerine teklifî hükmün terettüp etmeyeceğini savunanlar ise resul gönderilmemiş bir topluluğa azap edilmeyeceğini anlatan şu gibi ayetleri delil olarak kullanmışlardır: "*Biz peygamber göndermedikçe kimseye azap etmeyiz.*"<sup>4</sup>, "*Ey cin ve insan topluluğu! Size ayetlerimi anlatan, bugünle karşılaşacağınız konusunda sizi uyarın peygamberler*

---

<sup>1</sup> Ali b. Sa'd, age., s. 172.

<sup>2</sup> Sadru's-Şeria, age., I, 406.

<sup>3</sup> Ali b. Sa'd, age., s. 169; Vehbe Zuhaylî, age., I, 123.

<sup>4</sup> el-İsra, 17/15.

gelmedi mi?<sup>1</sup>; “Bu, haberleri yokken kasabalar halkını Allah'ın haksız yere yok etmeyeceğinden dolayıdır.”<sup>2</sup>; “Eğer onları ondan önce bir azaba uğratarak yok etseydik: “Rabbimiz! Bize bir peygamber gönderseydin de, alçak ve rezil olmazdan önce ayetlerine uysaydık, olmaz mıydı?” diyeceklerdi.”<sup>3</sup>

### 3.2.2. Hüsün ve Kubhun Zatî Olduğunu Kabul Etmeyenlerin Delilleri

Hüsün ve kubhun izafî olduğunu, fiillerin hasen veya kabih sıfatlarıyla muttasıf olmayıp bütün fiillerin insanlar açısından eşit olduğunu; fiillerin ancak şâri'in emri ile hasen ve şâri'in nehyi ile kabih olacağını; şâri'in emri veya nehyi olmadan kulun hiçbir şekilde, hiçbir şeyle mükellef olmayacağını iddia edenler, bu iddialarını bazı naklî ve aklî delillerle temellendirmeye çalışmışlardır. Burada bu delillerden bazıları açıklanacaktır.

#### 3.2.2.1. Naklî Deliller

Eşya ve fiillerde hüsün ve kubhun zatî bir nitelik olarak var olmadığını ileri sürenlerin delillerinden biri, Cenab-ı Allah'ın “Biz bir elçi göndermedikçe onlara azap edecek değiliz”<sup>4</sup> ayet-i celilesidir. Ayet, resul gönderilmeden evvel kulların, yapıp ettiklerinden azaba uğramayacaklarını bildirmekte ve mazur olacaklarına işaret etmektedir. Eğer akıl, resul olmadan fiillerin hükümlerini bilecek olsaydı elbette ki, onlar mazur kabul edilmezlerdi. Bu delile birkaç yönden itiraz edilmiştir. Birincisi, ayet-i celilede fiillerde hüsün ve kubuh vasıflarının olmadığına ve aklın bunları bilemeyeceğine dair herhangi bir ifade ve işaret yoktur. Dolayısıyla bu ayet eşyada hasen ve kabih vasıflarının olduğunu ve aklın bunları idrak edebileceğini iddia edenlere karşı delil olamaz. İkincisi ise ayette resulden başka hiçbir şeyin, bir fiili vacip veya haram kılamayacağı belirtilmemiş sadece, azabın resulün gönderilmesine bağlı olduğu anlatılmıştır. Bundan dolayı ayet yoruma açıktır. Aklın marifeti ilahîyi vacip kıldığını iddia eden Mu'tezile bazı Mâturîdîler, ayette geçen azabı ‘dünya azabı’ olarak yorumlamış ve ayeti ‘resul göndermeden dünyada iken onlara azap edecek değiliz’ şeklinde anlamışlardır.<sup>5</sup>

Bu görüşte olanların ikinci bir delili de, “Müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamberler gönderdik ki insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı bir

<sup>1</sup> el-En'am, 6/130.

<sup>2</sup> el-En'am, 6/131.

<sup>3</sup> Tâhâ, 20/134.

<sup>4</sup> el-İsra, 17/15.

<sup>5</sup> Beyâzîzâde, age., s. 63; Seyyid Bey, age., II, 235; Şehrânî, age., I, 417.

*bahaneleri olmasın*”<sup>1</sup> ayetidir. Bu ayet peygamber gelmeden önce insanlar için imanı terk etmelerinde mazur sayılacaklarına delâlet etmektedir. Bu delile de ayet-i celileyi ‘insanlar için *ameli hükümlerde* bir bahaneleri olmasın diye peygamberler gönderdik’ şeklinde yorumlamanın mümkün olduğundan yola çıkarak itiraz edilmiştir.<sup>2</sup>

Bu konuda getirilen naklî delillerden biri de “*Eğer biz onları o Kur’an’dan önce bir azap ile helâk etseydik mutlaka, “Ey Rabbimiz! Keşke bize bir peygamber gönderseydin de alçalıp rezil olmadan önce âyetlerine uysaydık” derlerdi*”<sup>3</sup> ayetidir. Ayet açıkça peygamber gönderilmeden önce kulların işlemiş oldukları şeylerden muaf ve mazur olduklarına işaret etmektedir.<sup>4</sup>

### 3.2.2.2. Aklî Deliller

Eşya ve fiillerde hüsün ve kubhun zatî bir nitelik olarak var olmadığını ileri süren Eş’arîler, iddialarını ispat etmek için bazı aklî deliller öne sürmüşlerdir. Eş’arîler’in hüsün ve kubhun aklîliğini reddetmek için kullandıkları delillerin başında, fiillerde ihtiyarîliği reddetmek için kullandıkları delil gelmektedir. Çünkü kulun fiilinin ihtiyarî olması, karşısında tercih edebileceği biri iyi/hasen, diğeri kötü/kabih iki ayrı seçim hakkının olmasını gerektirir. Dolayısıyla fiillerin ihtiyarî olduğu reddedildiğinde, bunun gereği olarak fiillerin aklen hasen ve kabih şeklinde ikiye ayrıldığını iddia etmenin de bir anlamı olmayacaktır.<sup>5</sup>

Eş’arîler fiillerin ihtiyarî olduğunu reddetmek için şöyle akıl yürütmüşlerdir. İnsanın bir fiili terk etmesi mümkün değilse bu durumda fiili yapması zorunludur, cebrîdir (ızdırarî). Eğer kişinin fiili terk etme imkânı var fakat neden terk etmeyi tercih edeceğine dair tercih ettirici bir sebebi (müraccih) yoksa bu durumda fiili, amaçsız ve rastgele işlenmiş (ittifakî) bir fiil olacaktır. Eğer kulun, fiili terk etmek için tercih ettirici bir sebebi/müraccih varsa –ki bu durumda fiil ihtiyarî olur- her sebep başka bir sebebe bağlı olacağı kaidesinin gereği olarak bu sebebin de bir sebebi olmalıdır. Bu da bizi sebeplerin sonsuz olarak bir başka sebebe bağlı olması olan ‘teselsüle’ götürür ki teselsül düşüncesi de ittifaken batıldır. Dolayısıyla kul için bir fiili herhangi bir tercih

<sup>1</sup> en-Nisa, 4/165.

<sup>2</sup> Beyâzîzâde, age., 63.

<sup>3</sup> Tahâ, 20/134.

<sup>4</sup> Şehrânî, age., I, 421.

<sup>5</sup> Amidi, *Ebkârü’l-efkââr*, I, 560; Cürcanî, *Şerhu’l-mevâkıf*, VIII, 205.

ettirici sebebe (müraccih) bağı olarak kendi ihtiyariyle terk etme veya yapma ihtimali yoktur. O halde fiiller ya ızdırârî/cebrî ya da anlamsızlığı ifade eden ittifakîdir. İttifakî ve ızdırârî fiillerin de zatî ve aklî olarak hasen ve kabih diye birbirinden ayrılmasının hiçbir anlamı olamaz.<sup>1</sup>

Mâturîdîler irade-i cüziyyenin, Mu'tezile ise irade ve fiilin, Allah Teala tarafından yaratılmış olduğunu kabul etmedikleri ve Eş'arîler gibi kulun fiilinde muzdar olduğunu savunmadıkları için bu delil Mâturîdîler ve Mu'tezile için bağlayıcı olamaz. Açıktır ki, Eş'arîler'in bu delili direk hüsün kubuh meselesi ile ilgili değil bu meselenin bağı olduğu insan fiilleri ilgili bir delildir.<sup>2</sup> Dolayısıyla Mâturîdîler ve Mu'tezile'nin 'kulun fiilinde muhtar' olduğuyula ilgili iddialarının ispatı için zikrettikleri delilleri burada açıklamak yerinde olmayacaktır. Aynı şekilde Eş'arîyye'nin bu delilde ortaya koyduğu fiilin ızdırârî olması sebebiyle hüsün ve kubhun aklî ve zatî olamayacağı şeklindeki mantığı, kendilerinin de savunduğu fiillerde hüsün ve kubhun şer'î olduğu iddiasıyla çelişmektedir. Şöyle ki, fiilde hüsün ve kubhun şer'îliğini kabul etmek, kulun fiilinde ihtiyarî olduğunu da kabul etmeyi gerektirir. Çünkü şer'î fiiller aynı zamanda sorumluluk gerektiren (teklifî) fiillerdir ve ihtiyarın, seçim hakkının olmadığı yerde sorumluluk yani şer'îlik de söz konusu olmaz.<sup>3</sup>

Fiillerde zatî olarak hüsün kubhun olmadığını ileri sürenlerin aklî delillerinden biri de şöyledir. Eğer hüsün ve kubuh zatî olsaydı hiçbir durumda değişmemesi gerekirdi. Çünkü fiilin zatından olan şey, her durumda fiille beraber olması gerekir. Hâlbuki kabih olan bir fiil bazı zamanlarda hasen olabilmektedir. Mesela 'öldürme' fiili haddi zatında kabihdir, fakat kısas için olduğunda hasen kabul edilir. Yine yalan kabihdir, fakat bir caninin elinden bir masumu kurtarmak için söylendiğinde hasen sayılır. Dolayısıyla fiilin zatî olarak hasen veya kabih olması doğru değildir.<sup>4</sup> Bu delil hüsün ve kubuhta 'vücut' (yönler) nazariyesini benimseyen Kadı Abdülcebbar ve Cübbaîler gibi Mu'tezilîler için geçerli değildir.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Cürcanî, age., VIII, 205-207; Fahrettin er-Razî, *el-Mahsul*, I, 124-126; Sadru's-Şeria, *et-Tavzih*, II, 378; Seyyid Bey, age., II, 220.

<sup>2</sup> Seyyid Bey, age., II, 228.

<sup>3</sup> Beyâzîzâde, age., s. 64.

<sup>4</sup> Gazzalî, *el-Mustasfa*, I, 57; Ali b. Sa'd, age., s. 179; Vehbe Zuhaylî, *Usulü'l-fikhu'l-İslami*, I, 121; Seyyid Bey, age., II, 220, Cürcanî, age., VIII, 208.

<sup>5</sup> Cürcanî, age., VIII, 208.



Bu delile ise şöyle itiraz edilmiştir; mesela - öldürmek gibi - bir fiilin bizzat kabih olması, fiilin kendisine geçici olarak, sonradan bitişen arizî bir sıfattan dolayı hasen kabul edilmesine engel değildir. Öldürmek fiili zatî olarak kabihdir; fakat kısas yoluyla öldürmek kan davası gibi daha büyük bir kabihe mani olmak gibi arizî bir sıfatla hasen sayılır. Bu durumda öldürmek fiili zâtî olarak kabih, vasfen hasen olur. Zatî olarak kabih olan fiilin daha büyük bir kabihe mani olmak için hasen sayılması ehven-i şer kabilindendir. Ayrıca bir şeyin farklı açılardan birbirine zıt isimler alması da çelişki sayılmaz.<sup>1</sup>

Eş'arîler'in çokça kullandığı aklî delillerden biri de şudur: eğer herhangi bir fiilin hasen veya kabih olduğu söyleniyorsa bundan anlaşılacak olan, ya hüsnün veya kubhun o fiilin zatından olduğu ya da fiilin zatına bağlı olarak var olan ek/zait bir sıfat olduğudur. Hüsn ve kubhun fiilin zatından olması doğru olmaz. Çünkü bu durumda fiile şahit olan herkesin, aynı anda hem fiili hem de fiildeki güzelliği veya çirkinliği anlayabilmesi gerekir. Hâlbuki 'fayda sağlayan yalan' örneğinde olduğu gibi fiilin kendisine şahit olmak, her zaman hasen veya kabih olduğunu idrak etmeyi gerektirmeyebilir. Hüsn ve kubhun fiilin zatına zait sıfatlar olması da doğru değildir. Çünkü bu durumda, arazın<sup>2</sup> arazla kaim olması durumu ortaya çıkar ki, bu imkânsızdır. Şöyle ki fiil, bir eylem ve soyut bir anlam; hasen ve kabih ise birer mana ve sıfattır. Bir fiili "hasen veya kabih olan fiil" diye hasen veya kabih ile sıfatlamak, bir mananın başka bir mana ile sıfatlandırılması veya bir mananın başka bir manaya dayandırılması (isnat), yani arazın arazla, mananın mana ile kaim olması demektir. Hâlbuki araz, varlığını başka bir araz üzerinde değil, ancak dış dünyada bir yer dolduran, belli bir hacmi olan cevher üzerinde gerçekleştirir, yani araz arazla değil cevher/zât ile kaim olur.<sup>3</sup>

Bu delile şöyle itiraz edilmiştir: eğer 'arazın arazla kaim olamayacağı' sözünden maksat "hızlı hareket" sözü örneğinde olduğu gibi arazın arazla sıfatlanması ise bu mümkündür. Eğer bu sözden maksad 'arazın bir başka arazla var olamayacağı, varlık sahasına çıkabilmesi için bir cevhere/zât ihtiyacı olduğu' ise zaten her fiilin bir faili olacağından,

<sup>1</sup> Vehbe Zuhaylî, age., I, 121, Seyyid Bey, age., II, 227.

<sup>2</sup> Terim olarak "zât" ve "cevher" kavramlarının karşıtı olarak kullanılan "araz", "varlığı için bir mekana ihtiyacı olan varlık, cisimlerde bulunan haller, cevher sayesinde mevcut olan gelip geçici şey" olarak tanımlanmıştır. Arazın karşıtı olan "cevher" ise, "mekanda bir yer edinebilen, kendi başına bulunan şey" olarak tanımlanmıştır. Cürcanî, *et-Târîfât*, "araz", s. 225; "cevher", s. 142; Yusuf Şevki Yavuz, "Araz" md., *DİA*, III, 338; İlhan Kutluer, "Cevher" md., *DİA*, VII, 450.

<sup>3</sup> Amidî, age., I, 553; Sadru's-Şeria, *et-Tavzih*, I, 377; Ali b. Sa'd, age., s. 177; Şehrânî, age., I, 435.

birer araz olan hasen veya kabih sıfatları da, araz olan fiilin kendisi de zât ve cevher olan fail ile kaim olmakta, varlık sahasına çıkabilmektedir. Dolayısıyla fiillerin hasen veya kabih olmasının arazın arazla kaim olamayacağı itirazıyla reddedilmesi makul değildir.<sup>1</sup> Bu delile yapılan bir başka itiraz ise delilin aynı zamanda hüsün ve kubhun şer'î olduğunu iddia edenler için de bağlayıcı olacağı şeklindedir. Çünkü onlar da şer'in beyanına dayanarak, birer araz olan fiilleri hasen ve kabih diye vasıflamaktadırlar.<sup>2</sup>

Eşyada ve fiillerde zatî olarak hüsün kubuh niteliğinin bulunmadığını ileri sürenlerin bir başka aklî delili ise, şer'in beyanından müstakil olarak eşyada hüsün ve kubhun var olduğunu söylemek, Cenab-ı Hakk'ın fiillerinde muhtar olmadığı düşüncesine yol açacağı şeklindedir. Zira, eşyada hasen ve kabih olan şeyler varsa Allah Teala, fiillerinde ve emirlerinde bunlara riayet etmesi gerekecektir. Bu ise O'nun iradesinde ve muhtariyetinde bir sınırlama ile karşı karşıya olduğu anlamına gelir.<sup>3</sup> Fakat bu delil de zayıf bulunmuştur. Çünkü Cenab-ı Allah'ın fiillerinde hasen ve kabihe riyeti O'nun fiillerinde muzdar olduğunu değil, bilakis hikmet sahibi olduğunu ve hikmete riayet ettiğini gösterir.<sup>4</sup>

### **3.3. Hüsün Kubuh Meselesindeki İhtilafın Kelâm'ın Konularına Yansıması**

Hüsün ve kubuh meselesi üzerinde yapılan tartışmalar usul-ü fıkıh ilminde olduğu kelâm ilminde de farklı meseleler üzerinde ihtilafların doğmasına sebep olmuştur. Hüsün kubuh meselesi ile direk olarak ilişkili olan ve kelâmın önemli konularından sayılan insan fiilleri, akıl ve sınırı, ilahî fiillerde hikmet konularında yürütülen tartışmalara birinci bölümde kısaca değinildiğinden burada bu mesele ile ilgili diğer bazı konular üzerinde durulacaktır.

#### **3.3.1. Nimet Verene Şükretmenin (Mün'ime Şükür) Aklen Vacip Olması**

Genelde hüsün kubuh meselesi ele alınırken şu iki mesele üzerinde konuşulmuştur: birincisi, din gelmeden önce âkil kimselerin fiillerine herhangi bir sorumluluk (teklifî hükmün) yüklenip yüklenmeyeceği meselesi ki, diğeri ise nimet verene şükretmenin

---

<sup>1</sup> Sadru'ş-Şeria, age. I, 377.

<sup>2</sup> Şehrânî, age. I, 438.

<sup>3</sup> Vehbe Zuhaylî, age., I, 121.

<sup>4</sup> Vehbe Zuhaylî, age., I, 121.

aklen vacip olup olmadığıdır.<sup>1</sup> İbn-i Burhan'dan nakledildiğine göre bu mesele hüsün kubuh meselesinin bizzat kendisi ve özüdür.<sup>2</sup> Şehrânî, bu noktada İbn-i Burhan'dan şu ifadeyi nakleder: “Bu meselede vacip olan şükürden maksat, ‘Allah’a hamdolsun, Allah’a şükürler olsun’ demek değildir. Yalnızca Allah’ı bilmek (marifetullah) de değildir. Şükretmenin anlamı, aklen bilinebildiği kadar kabih olanlardan sakınmak ve hasen olanları yapmaktır.”<sup>3</sup> Bazıları ise hüsün kubuh meselesinin mün’ime şükretme konusunu da içine alan daha geniş bir mesele olduğunu söylemişlerdir.<sup>4</sup> Öyle de olsa konunun, dinin beyanından evvel ‘aklî vücut’u içermesi hasebiyle hüsün kubuhla yakından ilgili olduğu açıktır. Nitekim bazı günümüz araştırmacılarınca bu husus şöyle değerlendirilmiştir: “Kelâm ve fıkıh usulünde nimet verene şükür (mün’ime şükür) meselesi, hüsün kubuhun aklîliği probleminden kaynaklanan fer’î bir konu olarak gündeme gelip işlenmiş, temel olarak Mu’tezile ve Hanefî-Mâturîdî bilginler ile Şafî-Eş’arî âlimler arasında tartışmalı bir konu olarak kalmıştır.”<sup>5</sup>

Bu meseledeki ihtilaf hüsün ve kubuhdaki ihtilafın bir sonucudur. Aklın hasen ve kabihi idrak edebileceğini ve aklın hükmünün teklifi gerekli kılacağını iddia eden Mu’tezile’ye göre nimet verene şükretmek aklen vaciptir. Bu görüşün tam karşısında olan Eş’arîler’e göre ise aklen, nimet verene şükretmenin vücutu bir tarafa, aklın bu bunun gerekli olduğunu idrak edebileceğini iddia etmek bile doğru değildir. Selefler ile Hanefî ve Mâturîdîler’in ekserisine göre akıl mün’ime şükretmenin hasen olduğunu idrak edebilse bile bu idrakın akabinde teklifi vacip kılamaz. Mâturîdîler’in bir kısmına göre ise ‘marifet-i ilahiye’ anlamında mün’ime şükretmek şer’in beyanından önce aklen vaciptir.<sup>6</sup>

### 3.3.2. Allah’ın En Hayırlı Olanı (Salah ve Aslah) Yapma Zorunluluğu

Salah kelimesi sözlükte ‘fayda, lezzet ve sürur’ gibi anlamlara gelir. Fayda kavramı da lezzet ve sürur anlamlarında kullanıldığı için salah mefhumu, fayda anlamıyla ilişkilendirilmiştir. Ayrıca salah kelimesi, bir şekilde fayda elde edebilen kimseye nispet edilir. Dolayısıyla kendisine fayda sağlamayacak olana salah mefhumunu nispet etmek

<sup>1</sup> Fahret tin er-Razî, *el-Mahsûl*, I, 139.

<sup>2</sup> Muhammed el-Arûsî, age., s. 84.

<sup>3</sup> Şehrânî, age., I, 484.

<sup>4</sup> Şehrânî, age., I, 485.

<sup>5</sup> Mustafa Akçay, *Çağdaş Dünyada İnsan ve Dini Sorumluluğu*, s. 384.

<sup>6</sup> Razî, age., I, 147; Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm*, s. 59; Şehrânî, age., I, 486-487.

doğru değildir. Bu nedenle ölü ve cansızlara salah/fayda nispet edilemediği gibi Allah'a da nispet edilemez.<sup>1</sup> Aslah ise bir üstünlük ifadesi olarak 'en faydalı' olan anlamına gelmektedir.

Mu'tezile'nin adalet prensiplerinin bir gereği olarak 'kula fayda sağlamak, kulun menfaatine ve yararına uygun olanı yaratmak' anlamında salah Allah'a vaciptir. Yani Allah Teala kulun faydasına olanı yaratmak zorundadır. Bağdat Mu'tezile ekölü hem din hem de dünya işlerinde kullara faydalı olanı yapmayı Allah için vacip kabul ederken, Basra ekölü yalnızca dünya işlerinde kullara faydalı olanı yapmayı Allah için vacip kabul etmişlerdir.<sup>2</sup>

Bu meselenin hüsun kubuh meselesinin bir yan konusu olduğunu söyleyen Cüveynî (ö. 478/1085), Mu'tezile'nin bu konudaki görüşünü şöyle özetlemiştir; "Mu'tezile'nin her iki gurubuna göre de kulların dinî sorumluluğu yerine getirirken çekmiş oldukları meşakkatlere karşılık onlara sevap vermek, hak etmedikleri halde karşılaştıkları sıkıntılardan (elem) dolayı kullara, bu sıkıntılarının bedeli olarak başka mükâfatlar (ivaz) ihsan etmek Allah'a vaciptir. Allah Teala bir kulu yaratıp kendisine yeterli akıl verdikten sonra onu başıboş bırakmaz, düşünebilmesi ve rüşte erebilmesi için gerekli olan şeyler var etmesi ve kulu mükellef kıldığında (sorumluluğunu ifa edebilmesi için) hikmetinin gereği olarak kula lütufta bulunmak zorundadır."<sup>3</sup>

Eş'arîler Allah'ın, kendi ilahî fiillerinde salah olana riayet etmek zorunda olduğunu reddederken, aynı zamanda O'nun mahlûkatında istediği şekilde tasarrufta bulunmasının hikmeti ve adaletine aykırı olmadığını; dolayısıyla Allah'ın yarattıklarına eziyet etmesi ve günahları olmaksızın ve hak etmeksizin onlara azap etmesini aklen mümkün görmüşlerdir. Hanefîler ise Mu'tezile gibi Allah'ın kullarına lütufta bulunduğunu, itaat edene azap etmeyeceğini, âsi olanı ödüllendirmeyeceğini, kullarını irşad için peygamberler göndereceğini savunmuşlar, fakat Allah Teala'nın bunu yapmak zorunda (vacip alellah) olmadığını, Allah'ın hikmetinin bir gereği olarak böyle olduğunu söylemişlerdir.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, s. 294.

<sup>2</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 287; Şehrânî, age., I, 489; İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, age., s. 295; Ali b. Sa'd, age., s. 111-112.

<sup>3</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 288; Şehrânî, age., I, 490.

<sup>4</sup> İbn-i Hüمام, *el-Müsâyere*, s. 172-174; Arûsî, age., s. 290.

Bu meselede hüsün ve kubhun aklîliğini savunan Mu'tezile, salah ve aslah nazariyesini tamamen aklî bir düzlemde değerlendirmiş, Allah'ın adil ve hakîm olmasından ve her hakîm olanın fiilini bir gaye ve maksada göre yapacağı düşüncesinden yola çıkarak salah olanı yapmayı Allah için vacip kabul etmişlerdir. Mu'tezile salah nazariyesi kapsamında tövbeleri kabul etmenin, peygamberler göndermenin de Allah'a vacip olduğu görüşünü benimsemiştir. Aklın dinî, itikadî anlamda hiçbir şeyin hasen veya kabih olduğunu belirleyemeyeceğini söyleyen Eş'arîler ise aklî çıkarımlardan yola çıkıp, Allah'ın kulları için salahı yapmak zorunda olduğu şeklinde bir sonucuna ulaşmanın doğru olmayacağını savunmuşlardır.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Şehrânî, age., I, 490-497.

## SONUÇ

Kelâmcıların ve fıkıh usulü âlimlerinin hüsün-kubuhla ilgili görüşleri genel olarak göz önünde bulundurulduğunda “hüsün kubuh” meselesinin münferit-tek bir konu olmadığı, aksine diğer birçok konuyla irtibatlı, girift ve karmaşık, çok yönlü bir konu olduğu anlaşılır. Hüsün-kubuh meselesinin kelâm ve usul-ü fıkıh kaynaklarında çok farklı konularla beraber, farklı açılardan tartışılıp incelenmesi de bu hususu teyit etmektedir. Mesela Eş’arî kelâmcılar hüsün-kubuh meselesini, adalet ve zulüm (ta’dil ve tecvir), kulların fiilleri (ef’alü’l-ibâd), Allah’a kötülüğün nispet edilip edilemeyeceği, bilgiye ulaşma yolları (medârikü’l-ulûm) gibi konular ekseninde tartışırken Mâturîdî kelâmcılar tarafından daha çok dinde akıl ve nazarın fonksiyonu, nübüvvetin ispatı, ilahi fiillerde hikmet gibi konular ekseninde ele almışlardır. Diğer taraftan mütekellimîn-Eş’arî usulcüler hüsün kubuh meselesini, kişiyi sorumlu kılan hükmün kaynağının ne olduğu (hükm-i şer’î/hâkim) konusuyla beraber ele alırken, Hanefî usulcüler ise emredilen şeyin (memurun bih) sıfatı, din kendisine ulaşmamış akıl sahibi kişinin ve sabiy-i âkilin (âkil çocuk) durumunun ne olduğu, sorumluluk alabilmenin (ehliyet) şartlarından biri olarak aklın durumu gibi konularla birlikte ele alıp incelemişlerdir. Bununla beraber şunu da belirtmekte yarar var: mütekellimin ekolüne mensup usulcüler hüsün-kubuh meselesini, konuyla ilgili iddiaları, delilleri ve karşı görüşe yapılan reddiyeleri de içine alacak şekilde müstakil bir konu olarak görmüşlerdir. Hanefî ekolüne mensup usulcüler ise hüsün-kubuh konusunu başlı başına bir usul konusu şeklinde değil de, dinî sorumlulukta aklın kaynaklığı, ilahî emrin ‘hasen’ sıfatı ile vasıflanması ve sorumluluğa ehil olma konuları gibi, hüsün ve kubuh konusunun da temel tartışma konularından olan farklı konular ekseninde ele almışlardır. Bütün bunların “hüsün-kubuh” konusunun çok yönlü değerlendirilmesi gereken bir konu olduğunu göstermektedir. Bu sebeple temelde kelâm ilminin bir meselesi olarak ortaya çıkan daha sonra usul-ü fıkıhında önemli meseleleri arasında yer alan iyilik-kötülük/hüsün-kubuh meselesini kelâm ve usul-ü fıkıh gibi farklı disiplinlerin, hatta kelâm ve usul-ü fıkıhın dışında İslâm felsefesi ve tasavvufun da bakış açısıyla değerlendirmenin meselenin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı söylenebilir.

Hüsün- kubuh meselesi kelâm ve usul-ü fıkıh kaynakları esas alınarak incelendiğinde ortaya çıkan diğer bir husus ise Mu’tezile, Eş’arî ve Mâturîdî gibi kelâm mezhepleri ve

usul-ü fikhın mütekellimîn ve Hanefî ekollerinden hiçbirisinin naklin karşısında akli mutlak hâkim olarak görmedikleri hususudur. Her ne kadar Mu'tezile akla daha fazla önem vermesiyle öne çıksa da, doğru tefekkür ve istidlal edildiğinde (sahih nazar) naklin gereksiz olacağını veya aklın her iyiyi ve kötüyü idrak edebileceğini, zamanla nakle/dine ihtiyaç duyulmayacağını söyleyen bir çıkışa ne Mu'tezile'de ne de Eş'arî ve Mâturîdî'de rastlamanın mümkün olduğunu söylemek zordur.

Bununla beraber Selefiyye de dâhil adı geçen diğer İslâm mezheplerinin aklın işlevini gereksiz gördükleri, aklî düşünceye önem vermedikleri şeklindeki yaklaşım da doğru değildir. Örneğin Selefiyye hüsün ve kubhun aklen bilinebileceğini söylerken, diğer kelâm mezhepleri insanın ilk görevinin aklın harekete geçirilmesi (nazar) olduğunu söylemişlerdir.

Hüsün kubuh meselesini ise yalnızca "akıl" meselesi ekseninde değerlendirmek, hüsün-kubhun aklî olduğunu iddia edenlerin akla önem verdikleri, şer'î olduğunu söyleyenlerin ise akla gereken önemi vermedikleri şeklinde bir yaklaşımda bulunmak pek doğru olmayabilir. Mesela hüsün ve kubhun aklen bilinmeyeceğini söyleyen Eş'arîler'in, şer'î ilimlerin istidlale (nazara) isnat ettiğini belirtmeleri; Mâturîdîler'in aksine naklî delilleri zannî kabul etmeleri, kesin aklî delillerin naklin zahiriyle çelişmesi durumunda naklin reddedilmesi veya tevil edilmesi gerektiğini savunmaları ilginçtir.

Hüsün kubuh meselesindeki görüşlerin farklılığında, mezheplerin akıl anlayışı kadar belki de ondan daha çok Allah'ın sıfat ve fiillerine, insan fiillerine ve eşyaya bakıştaki farklılığın etkili olduğu söylenebilir. Örneğin Eş'arîler, Allah'ın "hakîm" sıfatını "bir şeyin failin kastına göre vaki olması" şeklinde anlamışlardır. Yine Eş'arîler, Cenab-Allah'ın, fiillerinde ve emirlerinde herhangi bir illet, maksat ve amaç gözetmesi söz konusu olamayacağı için, O'nun her fiilinin, 'hikmet' kavramının kapsamı içinde değerlendirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu düşünceden yola çıkarak Eş'arîler, her ne şekilde tecelli ederse etsin, Allah Teâlâ'nın fiillerinin ve emirlerinin kötü/kabih olarak vasıflanamayacağı; fiillerinde ve emirlerinde belli bir maksada, başka bir ifadeyle, eşyada ilahî emirden önce de var olduğu zannedilen iyilik ve kötülüğe (hüsün-kubuh) riayet etmesinin gerekli olmadığı, dolayısıyla eşyada zatî olarak iyilik ve kötülüğün bulunduğunu söylemenin anlamsız olduğu sonucuna ulaşmışlardır. İrade sıfatı noktasında ise Eş'arîler O'nun iradesinin insanın bütün fiilleri dâhil her şeyi

kuşattığını, insanın fiillerinin tercihe dayalı (ihtiyarî) değil, zorunlu (ızdırarî) olduğunu savunmuşlar bunun neticesinde de eşyada ve fiillerde zatî olarak iyilik ve kötülüğün olduğu şeklindeki bir düşünceyi geçersiz kabul etmişlerdir.

Eş'arîler'den farklı olarak Mâturîdîler hikmeti, "bir şeyin sonucunun övgüye değer olması"; Mu'tezile ise "bir şeyin, onu yapana veya bir başkasına menfaat/yarar sağlaması" şeklinde anlamışlardır. Dolayısıyla, ilahî beyandan önce Mâturîdî kelâmcılar, 'övgüye değer şey' anlamında; Mu'tezilî kelâmcılar ise 'menfaat/fayda' anlamında bir iyilik ve güzelliğin (hüsün) var olması ve Allah Teâlâ'nın da hikmet sıfatının gereği olarak buna riayet etmesi gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. Allah'ın irade sıfatı noktasında ise Mâturîdîler, O'nun iradesinin mutlak olduğunu kabul etmekle beraber insanın da fiilleri için bir iradeye (cüzî irade) ve seçme hakkına (ihtiyar) sahip olduğunu, Mu'tezile ise Allah'ın iradesinin insanların iradesini kuşatmadığını, insanların fiillerinde özgür olduklarını söylemişlerdir. Dolayısıyla bu her iki mezhebe göre fiilinde baskı/cebr altında (muzdar) değildir ve karşısında ikisinden birini tercih edeceği biri iyi/hasen diğeri kötü/kabih iki yol bulunmalıdır. Böylece Mâturîdî ve Mu'tezile kelâmcıları insanın yapıp etmelerine irade sahibi olduğunu savunmuşlar bunun neticesi olarak da eşyada ve fiillerde iyilik ve kötülüğün zatî olarak var olduğu ve bunların aklen bilinebileceği şeklindeki görüşü benimsemişlerdir.

Netice olarak şunu söylemek mümkündür: kelâm ve usul-ü fıkıh ilimleri ölçü olarak alındığında hüsün-kubuh meselesinde temelde üç görüşün dikkat çektiğini görürüz. Birincisi mütekellimin ekolüne mensup usulcüler ile Eş'arî kelâmcıların benimsemiş olduğu, hüsün ve kubhun eşyada zatî olarak bulunmadığı ve dolayısıyla da aklın hüsün ve kubhu idrak edemeyeceği görüşü. İkincisi, hanefî ekolüne mensup usulcülerin, Mâturîdî kelâmcıların ve Selefiyye'nin benimsemiş olduğu, eşyada hüsün ve kubhun zatî olarak var olduğu, aklın hüsün ve kubhu idrak edebileceği ve aklın hüsün ve kubhu idrak edişi üzerine herhangi bir sorumluluğun (teklif) yüklenemeyeceği görüşü. Üçüncüsü, Mu'tezile'nin ve bazı Mâturîdî kelâmcıların benimsemiş olduğu, eşyada hüsün ve kubhun zatî olarak var olduğu, aklın bu hüsün ve kubhu idrak edebileceği ve aklın hüsün ve kubhu idrak edişi üzerine bazı alanlarda sorumluluğun (teklif) yüklenebileceği görüşü. Her üç görüşün sahipleri de kendi görüşlerini desteklemek için



aklî ve naklî birçok delil ileri sürmüşler; diğer görüş sahiplerinin getirmiş oldukları delilleri ya tevil etme ya da aklî olarak çürütmeye çalışmışlardır.

Hüsün kubuh meselesi üzerinde yapılan tartışmalar sadece bu mesele ile sınırlı kalmamış, kelâm ilminde Allah'ın bilinmesi (ma'rifetullah), Allah'ın kulları için en iyi olanı yapması (salah-aslah), ahirette Allah'ın görülmesi (ru'yetullah), Allah'ın peygamberler göndermesinin vücubu, şefaât, kabir azabı, cennet ve cehennem yaratılmışlığı sorunu gibi; usul-ü fıkıh ilminde ise nesih, Hz. Peygamber'in fiillerinin hükmü, âhâd haberlerin delil olması, genel anlamın (umum) daraltılması (tahsis), hüküm, ehliyet, ictihad ve taklid gibi birçok farklı mesele üzerinde de etkisini göstermiştir.

Ahlak ve hukuk felsefesi, değerler nazariyesi ile de ilişkisi olan, kelâm ve usul-ü fıkıh ilmindeki birçok meselede tartışmaların yaşanmasında etkili olan hüsün kubuh meselesi günümüzde de güncelliğini korumaktadır.

## KAYNAKLAR

- Abrahamov, Bünyamin (2000), *İslam Kelâmı*, trc., Emine Sağlam, İnsan Yay., İstanbul.
- ADAM, Hüdaverdi (2009), *İbn Arabi Kaza ve Kader*, Eser Kitap Yay., İstanbul.
- ..... (1998), *Bazı Kelâm Problemleri*, Değişim yay., Sakarya.
- AKÇAY, Mustafa (2000), *Çağdaş Dünyada İnsan ve Dini Sorumluluğu*, Işık Yay., İstanbul.
- ALTINTAŞ, Ramazan (2004), “Mutezile’de Akıl Anlayışı”, *Kelam İlmî'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri: Koordinasyon Toplantısı ve Sempozyum Bildirileri*, Elazığ.
- ..... (2001), “Kelamî Epistemolojide Aklın Değeri”, CÜİFD., sy., II, s. 97-130.
- ÂMİDÎ, Ali b. Muhammed Seyfeddin (2003), *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, thk., Ahmed Ferid el- Mezîdî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut.
- ..... (2003), *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzak Afifi, I-IV, nşr. Darü's-Sami'î, Riyad.
- ARÛSÎ, Muhammed Abdülkadir (1990), *el-Mesâilü'l-müştereke beyne usuli'l-fıkıh ve usûli'd-dîn*, Dar-ü Hafid, y.y.
- BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir b. Tahir et-Temîmî (1928), *Usûlü'd-dîn*, İstanbul.
- BAKILLANÎ, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib (1987), *Kitabu Temhîdi'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk., İmadüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, Beyrut.
- ..... (2000), *el-İnsâf fi mâ-yecibü i'tikadühü ve la-yecüzü'l-cehli bihî*, thk., Muhammed Zahid el-Kevserî.
- ..... (1998), *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk., Abdülhamid b. Ali, Beyrut.
- BARDAKOĞLU, Ali, “Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâturîdî”, EÜİFD., sy., VI, 1987, s. 59-76.

- BEYÂZÎZÂDE, Ahmed Efendi (1971), *İşârâtü'l-merâm min 'İbarâti'l-imâm*, thk., Ahmed Ferid el- Mezîdî, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi (1988), *Hukuk-u İslamiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yay., İstanbul.
- ..... (1971), *Muvazzah ilm-i kelâm dersleri*, Dersaadet Yay., İstanbul.
- BUHARÎ, Abdülaziz (1997), *Keşfü'l-esrâr an usûl-i Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, I-IV Darü'l-Kütübü'l- İlmiyye, Beyrut.
- BULAÇ, Ali (2000), *Din Felsefe Vahiy-Akıl İlişkisi*, İz Yay., İstanbul.
- CESSÂS, Ahmed b. Ali er-Râzî (1994), *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Acil Casim, I-V, et-Türâsü'l- Arabi, Kuveyt.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif (2003), *Kitabu't-ta'rifât*, nşr., Muhammed Abdurrahman Mar'aşli, Daru'n-Nefâis, Beyrut.
- ..... (1998), *Şerhü'l-mevâkıf*, thk., Mahmud Ömer Dimyati, I-IV, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut.
- CÜVEYNÎ, İmamü'l-Haremeyn Abdulmelik (1950), *Kitabu'l-irşâd ila kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, nşr., Mektebetü'l-Hanci, Mısır.
- ..... (h. 1399), *el-Burhân*, thk. Abdülazim Dîb, Katar.
- ..... (1997), *Şerhu'l-verekât*, thk. Sare Şafîi, Darü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Kuveyt.
- ..... (1996), *Kitâbü't-telhis fi usûli'l-fikh*, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut.
- ÇAĞRICI Mustafa (1997), "Hasene" md., *DİA.*, XVI, 376-377, İstanbul, 1997.
- ..... (1998), "Hayır" md.: *DİA.*, XVII, 43-46, İstanbul, 1998.
- ÇELEBÎ, İlyas (2002), *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, Rağbet Yay., İstanbul.

- ....., “Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh”, *MÜİFD.*, sy. XVI-XII, 1998-1999, s. 55-90.
- DEBBÛSÎ, Ebu Zeyd Abdullah b. Ömer el-Hanefî (2001), *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkıh*, thk. Halil Muhyiddin, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut.
- DÎB, Abdülazim (1987), *el-Akl-ü inde'l-usuliyîn*, Katar Ü., Yay., Katar, 1987.
- EBU ZEHRA, Muhammed (2004), *Mezhepler Tarihi*, trc., Sıbğatullah Kaya, Yeni Şafak, İstanbul.
- ERDEMÇİ, Cemalettin, “Kelâm İlminde Aklın ve Naklin Etkinliği Problemi”, FÜİF. ‘*Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri*’ Sempozyumu, Elazığ, 2004, s. 329-344.
- ERMEVÎ, Siracuddin Mahmud b. Ebi Bekir (1988), *et-Tahsîl mine'l-mahsûl*, thk. Abdülhamid Ali, I-II, Müessesetü'r-Risale, Beyrut.
- ESNEVÎ, Cemaleddin Abdurrahim b. Hasan (h. 1343), *Nihayetü's-sûl fi şerhi minhâcü'l-usûl*, nşr. Alemü'l-Kütüb, Kahire.
- EŞ'ARÎ, Ali b. İsmail Ebu'l-Hasan (1955), *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida*, thk. Hamude el-Hancî, Mısır.
- ..... (2003), *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, Dar-ü İbn-i Hazm, Beyrut.
- EZ-ZEVÎHÎ, Ali b. S'ad (2000), *Arau'l-mu'tezile el-usûliyye*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad.
- FAHREDDİN ER-RÂZÎ (1981), *Mefatihü'l-gayb*, I-XXXII, Darü'l-Fikr, Beyrut.
- ..... (1986), *Kitabu'l-erbaîn fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicazî, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire.
- ..... (1992), *el-Mahsûl fi ilm-i usûli'l-fıkıh*, thk. Taha Cabir, Müessesetü'r-Risale.
- ..... (1986), *Esasü't-takdis*, thk. Ahmed Hicazi, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire.

- GAZZALÎ, Ebu Hamid Muhammed (1988), *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut.
- ..... (1993), *el-Mustasfâ*, Dar-ü İhyaü't-Türasü'l-Arabi, Beyrut.
- GÖLCÜK, Şerafeddin (1997), *Bakillânî ve İnsanın Fiilleri*, TDV. Yay., Ankara.
- ..... (2009), *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası Yay., Konya.
- GÖRGÜN, Tahsin, “*Hüsün- Kubuh Meselesi -Kadı Abdulcebbar'ın yaklaşım şeklinin Bir Tahlili*” *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. V, 2001, s. 59-108.
- HABBAZÎ, Celalüddin Ömer b. Muhammed el-Haneî (2006), *Kitabü'l-hâdi fi usûli'd-dîn*, thk. Adil Bebek, İFAV. Yay., İstanbul.
- ..... (h. 1403), *el-Muğni fi usûli'l-fıkıh*, thk. Muhammed Mazhar, Mektebetü'l-Arabiyye es-Suudiyye, y.y.
- HAFIZOĞLU, Ayşegül (2005), *Gazzalî'de Hidayet ve Dalalet Kavramları*, Yüksek Lisan Tezi, Harran Ü., Şanlıurfa.
- HANBEL, Ahmed b. (2003), *er-Reddü ale'l-cehmiyye ve'z-zenâdika*, nşr. Darü's-Sebat, Riyad.
- HANBELÎ, Şakir (ts.), *Usûlü'l-fıkıhü'l-İslâmî*, İstanbul.
- HEYET (2006), *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, DİB. Yay., Ankara.
- HUDARÎ, Muhammed (2001), *Usulü'l-fıkıh*, Darü'l-Hadis, Kahire.
- HÜSNÜ Zeyne (1978), *el-Akl-ü inde'l-Mu'tezile*, Darü'l-Afak el-Cedidiyye, Beyrut.
- IŞIK, Kemal (1980), *Mâturîdî'nin Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Yay. Ankara.
- İBN-İ ABİDİN (1979), *Haşyetü Nesimâtü'l-eshâr ala şerh-i ifâzati'l-envâr*, Mektebetü Mustafa el-Babî, Mısır.
- İBN'İ-EBİ ŞERİF, Kemal (1979), *el-Müsâmere*, Çağrı yay., İstanbul.

- İBN-İ KAYYİM, Ebu Abdillah Muhammed b. Ebi Bekir el-Cevziyye (2001), *Medâricü's-salikîn*, thk. Rıdvan Cami', I-III, Müessesetü'l-Muhtar, Kahire.
- İBN-İ KESİR, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer (2001), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Muhammed Ali es-Sabûnî, Darü'l-Fikr, Beyrut.
- İBNİ'L-HÛMAM, Kemal (1979), *el-Müsâyere*, Çağrı Yay., İstanbul.
- İBN-İ MANZUR, Cemalüddin Muhammed b. Mukerrem (ts.), *Lisanu'l-Arab*, y.y.
- İBN-İ MELEK, Abdüllatif (1965), *Şerhu'l-menâr fi'l-usûl*, Salah Bilici Kitapevi, İstanbul.
- İBN-İ NÜCEYM, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed el-Hanefî (2001), *Fethu'l-gaffâr (Mişkatü'l-envâr)*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut.
- İBN-İ SÂÂTÎ, Muzafferuddin Ahmed b. Ali (1985), *Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, Tahkikli Doktora Tezi, thk., Said Mehdî es-Sülemî, Ümmü'l-Kura Ü., Mekke.
- İBN-İ ZAFİR, Abdullah (h. 1323), *el-Hikmetü ve't-ta'lil fi efâillahi Teala inde ehli's-sünne ve'l-cemaa'*, I-II, Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kura Ü., Mekke.
- KADI ABDULCEBBAR, Ebu'l-Hüseyn Abdülcebbar b. Ahmed (1988), *Şerhü'l-usuli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe.  
..... (ts.), *Tenzîhü'l-Kur'an ani'l-metâin*, nşr. Darü'n-Nahza, Beyrut.  
..... (1962), *el-Mecmu' fi'l-muhît bi't-teklîf*, nşr. Darü'l-Kasülükiyye, Beyrut.  
..... (1963), *el-Muğni*, nşr. Taha Hüseyin, Kahire.
- KARAMAN, Hayreddin (1989), "Ahmed b. Hanbel" md., *DİA.*, II, 80-82, İstanbul.  
....., A. Özek, A. Turgut, M. Çağrı (1992), *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, Kral Fehd Mushaf-ı Şerif Basım Kurumu, Medine.
- KILAVUZ, A. Saim (2004), *İslam Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- KOŞAR, Musa, "Mâtürîdî'de Akılcılık ve Uygulama Alanları", *SDÜİFD*, sy. XVII, 2006/2, s. 27-53.

- KOZALI Abdurrahim, “Hukukta Aklın Kaynaklığı Konusunda Felsefi Bir Katkı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. VII,2006, s. 297-314.
- KUTLU, Sönmez, “Maturidi Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı”, *e-Makalat*, I, (Bahar 2009), s. 7-41.
- LAMIŞÎ, Ebu’s-Senâ Mahmud b. Zeyd el-Hanefî (1995), *Kitab fî Usuli’l-fıkıh*, thk. Abdülmecid Türkî, Darü’l-Garbi’l-İslamî, Beyrut.
- MÂTURÎDÎ, Ebu Mansur Muhammed (2005), *Kitabu’t-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu, İSAM. Yay., İstanbul.
- MEMİŞ, Murat, “İlahî İradenin Yaratılmışlığı Sorunu”, CÜİFD. sy. XIII/1 – 2009, s. 231-260.
- MUHAMMED SALİH Muhammed es-Seyyid (2001), *el-Medhal ila ilmi’l-keîâm*, nşr. Dar-ü Kıba, Kahire.
- ..... (1998), *el-Hayru ve’s-şer inde’l-Kadı Abdilcebbar*, nşr. Dar-ü Kıba, Kahire.
- MUSTAFA, İ., Hasan Z., Abdülkadir h. (ts.), *el-Mu’cemu’l-vasîd*, I-II, nşr. Mektebetü’l-İslamiyye, İstanbul.
- MUSTAFA Sabri Ef. (h. 1352), *Mevkîfü’l-beşer tahte sultani’l-kader*, Mektebetüs’-Selefiyye, Kahire.
- NESEFÎ, Hafızuddin Ebu’l-Berekat Abdullah, *Keşfu’l-esrâr şerhu’l-musannif ale’l-menâr*, I-II, Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut.
- NESEFÎ, Ebu’l-Muîn (2004), *Tebşiratu’l-edille fî usûli’d-dîn*, nşr. Hüsyin Atay, I-II, DİB. Yay., Ankara.
- ..... (2000), *Bahru’l-keîâm*, thk. Dr. Veliyyüddin Muhammed, Mektebetü Darü’l-Furuk, y.y.
- NEŞŞÂR, Ali Sami (1968), *Neşetü’l-fikri’l-felsefî, fi’l-İslam*, Darü’l-Mearif, Kahire.

- OSMAN Abdülkerim (1971), *Nazariyyetü't-teklif ârâü'l-Kadı Abdülcebbar el-Kelâmiyye*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut.
- ÖZCAN, Hanifi (1993), *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, İFAV. Yay., İstanbul.
- ÖZERVARLI, M. Sait (2008), *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İSAM Yay., İstanbul.
- ..... (1999), "İbn Teymiyye" md., *DİA.*, XX., 405-413, İstanbul.
- ..... (1998), "Hikmet" md., *DİA.*, XIX, 512-504, İstanbul.
- PESSAGNO, J. Meric, "Maturidi'ye Göre Akıl ve Dini Tasdik", *AÜİFD*, c.XXXV/0, s. 425-435.
- PEZDEVÎ, Ebu'l-Yüsr Muhammed (2003), *Usûlü'd-dîn*, Mektbetü'l-Ezheriyye, Kahire.
- ..... (1997), *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut.
- RAĞIB EL-İSFEHÂNÎ (1999), Hüseyin b. Muhammed b., *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, Muhammed Halil, Darü'l-Marife, Beyrut.
- SÂBUNÎ, Ebu Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud (1969), *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf, Darü'l-Mearif, Mısır.
- SADRUŞŞERİA, Abdullah b. Mesud el-Mahbûbî (1998), *et-Tavzih şerhu't-tenkîh*, I-II, Daru'l-Erkam, Beyrut.
- SELEHATTİN, Cûdî (1989), *el-İmam Ebu Bekir Bakillânî, ve ârâuhu'l-keîmiyye*, Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-Kura Ü., Mekke.
- SEMERKANDÎ, Alâuddin Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed (1984), *Mîzânü'l-usûl fî netâicü'l-ukûl*, I-II, nşr. Camiat-ü Ümmi'l-Kura, Mekke.
- SENHÂCÎ, Şihabuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris, (1995), nşr. Nezzâr Mustafa el-Baz, Riyad.
- SERAHSÎ, Ahmed b. Ebi Sehl (1993), *Usûlü's-serahsî*, thk. Ebu'l-Vefa el-Afğanî, I-II, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut.



SEYYİD Bey (1924), *Medhal*, Asitane Yay., İstanbul.

ŞAFİÎ, Muhammed b. İdris (ts.), *el-Fıkhu'l-ekber*, Matbaatü'l-Edebiyye, y.y.

ŞÂŞÎ, Nizamuddin (2000), *Usûlü's-şâşî*, thk. Muhammed Ekrem en-Nedvî, Darü'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut.

ŞEHRÂNÎ, İyaz b. Abdullah (2008), *et-Tahsin ve't-takbihü'l-akliyyani ve eseruhuma fi usûli'l-fıkıh*, I-III, nşr. Künüz-ü İşbiliya, Riyad.

ŞEHRİSTÂNÎ, Muhammed b. Abdülkerim (2008), *el-Milel ve'n-nihal*, trc. Mustafa Öz, Litera Yay., İstanbul.

..... (1934), *Nihâyetü'l-ikdâm*, thk. Alfred Guillaume, Londra.

ŞEYH MÜFİD, Ebu Abdillah Muhammed (1992), *el-Akl-ü fi Usûli'd-dîn*, Darü'l-Alemiyye, Beyrut.

ŞİK, İsmail (2009), *Hanefî-Mâturîdî Geleneğinin Usûlü'd-dîn Anlayışı*, Asil Yay., Ankara.

TAFTAZÂNÎ, Ebu'l-Vefa (ts.), *İlmü'l-keîm ve ba'zu müşkilâtühü*, nşr. Darü's-Sekafe, Kahire.

TAFTAZÂNÎ, Sa'deddin Mes'ud b. Ömer (2008), *Şerhu'l-'akâid*, nşr. Talha Hakan Alp, Yasin Yay., İstanbul.

..... (1998), *et-Telvîh ilâ keşf-i hakâiki't-tenkîh*, I-II, nşr. Darü'l-Erkam, Beyrut.

TEHANEVÎ, Muhammed Ali b. Ali (1998), *el-Keşşâf-u istulâhâti'l-funûn*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut.

TEKİNEŞ, Ayhan, "İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar", *Divan*, sy., I, 2001, s. 199-214.

ÜSMENDÎ, Ebu'l-Feth Alaüddin Muhammed b. Abdülhamid (2005), *Lübâbü'l-keîm*, thk. M. Sait Özervarlı, İSAM Yay., İstanbul.

YAVUZ, Y. Şevki (1998), "Hidayet" md., *DİA.*, XVII, 473-477, İstanbul.

- ..... (1989), “Ahmed b. Hanbel” md., *DİA.*, II, 82-87, İstanbul.
- ..... (1989), “Akıl” md., *DİA.*, II, 242-246, İstanbul.
- YEPREM, M. Saim (1997), *İrade Hürriyeti ve İmam Mâturîdî*, İFAV. Yay., İstanbul.
- ..... (2000), *Mâturîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, İFAV. Yay., İstanbul.
- YÜKSEL, Emrullah, “Eş'arîlerle Mâturîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları-I”,  
EAUİFD., sy. IV, 1980, s. 91-103.
- ....., “İlahî Fiillerde Hikmet”, EAUİFD., sy. VIII, 1988, s. 43-76.
- ZEBÎDÎ, Muhammed Murtazâ (1965), *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kamûs*, thk.  
Abüssettar Ahmed Ferrac, nşr. Et-Türasü'l-Arabi, Kuveyt.
- ZEYDÂN, Abdülkerim (1999), *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut.
- ZÜHAYLÎ, Vehbe (1996), *Usûlü'l-fıkıh'l-İslamî*, I-II, Darü'l-Fıkr, Beyrut.
- ZÜHDÎ Carullah (1974), *el-Mu'tezile*, nşr. Ehliyye, Beyrut.

## ÖZGEÇMİŞ

1983 yılında İstanbul'un Bakırköy ilçesinden doğdu. 2005'te İstanbul Fatih İmam Hatip Lisesi'nden, 2009'da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2007 yılında Diyanet İşler Başkanlığı bünyesinde imam hatip olarak memuriyete 2009 yılında da Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde lisansüstü eğitime başladı. Halen İstanbul'un Beykoz ilçesinde imam hatip olarak görev yapmaktadır. Evli ve bir çocuk babasıdır.